"BUDDYJSKA KOSMOLOGIA:

Wszechstronny przegląd wczesnej buddyjskiej wizji świata; zgodnie z tradycjami Theravādy i Sarvāstivādy"

Autor: Punnadhammo Mahāthero

cakkavāḷaṃ atisambādhaṃ, brahmāloko atinīcako
„Krąg świata jest zbyt wąski, świat Brahmy jest zbyt niski."
Vimānavatthu Aṭṭhakathā 15 (tłumaczenie I.B. Hornera)

Copyright © 2018 Arrow River Forest Hermitage
Strona internetowa – www.arrowriver.ca
Kontakt z autorem – arfh@xplornet.com

SPIS TREŚCI

0 WSTĘP
0:1 STRONA TYTUŁOWA
0:2 SPIS TREŚCI
0:3 PRZEDMOWA
0:4 PODZIĘKOWANIA
0:5 ZAWARTOŚĆ TEJ KSIĄŻKI
0:6 KONTEKST HISTORYCZNY
0:7 JĘZYK
0:8 NAUKI BUDDYJSKIE
0:9 PRZEWODNIK PO WYMIARZE PALI
0:10 O ŹRÓDŁACH WYKORZYSTANYCH W TEJ KSIĄŻCE
0:11 SKRÓTY

1 PRZESTRZEŃ
1:1 KOSMOS BUDDYJSKI
1:2 CZTERY WIELKIE ELEMENTY
1:3 CAKKAVĀḶA — SYSTEM ŚWIATA
1:4 SINERU
1:5 SIEDEM PASM GÓRSKICH
1:6 MORZA OKRĘŻNE
1:7 WIELKI OCEAN ZEWNĘTRZNY
1:8 KWESTIA TEKSTOWA
1:9 CAKKAVĀḶAPABBATA — KRAŃCE ŚWIATA
1:10 MAHĀDĪPA — WYSPY-KONTYNENTY
1:11 HIMAVĀ
1:12 JEZIORO ANOTATTA
1:13 WIELKIE JEZIORA
1:14 WIELKIE DRZEWA
1:15 NIEBIESKIE SFERY
1:16 GWIAZDY I PLANETY
1:17 WIELE SYSTEMÓW ŚWIATÓW
1:18 PIONOWE GRUPOWANIA ŚWIATÓW

2 CZAS
2:1 BRAK POCZĄTKU
2:2 KAPPA
2:3 PODZIAŁY KAPPA
2:4 ROZWÓJ KAPPA
2:5 DEWOLUCJA LUDZI
2:6 PRZYSZŁOŚĆ LUDZKOŚCI
2:7 ZNISZCZENIE KAPPA
2:8 ZNISZCZENIE PRZEZ WODĘ I POWIETRZE
2:9 POZIOME ROZPRZESTRZENIANIE SIĘ ZNISZCZENIA
2:10 BUDDHOWIE W CZASIE KOSMICZNYM

3 ISTOTY
3:1 LUDZIE
3:1:1 KĀMĀVACARA — SFERA ZMYSŁOWYCH PRAGNIEŃ

3:1:2 MANUSSALOKA — ŚWIAT LUDZI
3:1:3 MIESZKAŃCY CZTERECH WYSP-KONTYNENTÓW
3:1:4 PŁEĆ
3:1:5 KASTA
3:1:6 PRZESTRZEŃ LUDZKA — GEOGRAFIA JAMBUDĪPY
3:1:7 KRÓLESTWO
3:1:8 MAHĀPURISA
3:1:9 32 ZNAKI MAHĀPURISA
3:1:10 CAKKAVATTI — KRÓL ŚWIATA
3:1:11 CAKKARATANA — SKARB KOŁA
3:1:12 SIEDEM SKARBÓW
3:1:13 INDYWIDUALNI CAKKAVATTI
3:1:14 PACCEKABUDDHA
3:1:15 SAMMĀSAMBUDDHA

3:2 ZWIERZĘTA
3:2:1 TIRACCHĀNA — SFERA ZWIERZĄT
3:2:2 ZWIERZĘTA W JĀTAKA
3:2:3 MAKARA — POTWORNA RYBA
3:2:4 NĀGI
3:2:5 SUPAṆṆY

3:3 DOLNE SFERY
3:3:1 PETY — GŁODNE DUCHY
3:3:2 WIZJE MOGGALLĀNY O PETACH
3:3:3 PRZENOSZENIE ZASŁUG
3:3:4 ŚWIAT PETALOKI I INNE SFERY
3:3:5 VIMĀNAPETY
3:3:6 NIRAYA — SFERY CIERPIENIA
3:3:7 KAMMA PROWADZĄCA DO NIRAYA
3:3:8 LOKALIZACJA NIRAYA
3:3:9 CZAS ŻYCIA W NIRAYA
3:3:10 NERAYIKASATTA I NIRAYAPĀLA
3:3:11 YAMA
3:3:12 CIERPIENIA NIRAYA
3:3:13 RÓŻNE SFERY NIRAYA
3:3:14 MAHĀNIRAYA
3:3:15 AVĪCI
3:3:16 RZEKA VETARAṆI
3:3:17 OSIEM MAHĀNIRAYAS
3:3:18 NIRAYAS W KOKĀLIKA SUTTA
3:3:19 LOHAKUMBHĪ NIRAYA
3:3:20 LOKANTARA NIRAYA
3:3:21 INNE RÓŻNE NIRAYA
3:3:22 ILUZORYCZNA NATURA NIRAYA
3:3:23 ASURY
3:3:24 ASURINDA — WŁADCY ASURÓW
3:3:25 DOLNI ASURZY — KĀLAKAÑJIKA

3:4 RÓŻNE ISTOTY
3:4:1 RÓŻNE ISTOTY
3:4:2 YAKKHY
3:4:3 PISĀCAS I PAṂSUPISĀCAKAS
3:4:4 RAKKHASA
3:4:5 KUMBHAṆḌY
3:4:6 KINNARY

3:5 DEVOWIE
3:5:1 DEVOWIE
3:5:2 DEVOWIE ZIEMI I NIEBA
3:5:3 BHUMMA DEVOWIE
3:5:4 VALĀHAKA-DEVOWIE
3:5:5 ZIEMSKIE SAGGA
3:5:6 CĀTUMAHĀRĀJIKA — CZTEREJ WIELCY KRÓLOWIE
3:5:7 VESSAVAṆA
3:5:8 INNI DEVOWIE CĀTUMAHĀRĀJIKA
3:5:9 TĀVATIṂSA — SFERRA TRZYDZIESTU TRZECH
3:5:10 FIZYCZNY OPIS TĀVATIṂSA
3:5:11 ACCHARĀS — NIEBIAŃSKIE NIMFY
3:5:12 VIMĀNY
3:5:13 NARODZINY I ŚMIERĆ
3:5:14 NAUKI BUDDY W TĀVATIṂSA
3:5:15 WIELCY DEVOWIE TĀVATIṂSA
3:5:16 SAKKA
3:5:17 INNI WIELCY DEVOWIE TĀVATIṂSA
3:5:18 VISSAKAMMA
3:5:19 MĀTALI
3:5:20 ERĀVAṆA
3:5:21 UWAGA O ZWIERZĘTACH W TĀVATIṂSA
3:5:22 GANDHABBY
3:5:23 PAÑCASIKHA
3:5:24 WYŻSZE ZMYSŁOWE NIEBA
3:5:25 YĀMA
3:5:26 TUSITA
3:5:27 BODHISATTA W TUSITA
3:5:28 INNE OSOBY ODRODZONE W TUSITA
3:5:29 NIMMĀNARATI DEVOWIE
3:5:30 MANĀPAKĀYIKA DEVOWIE
3:5:31 NIMMĀNARATI I NATURA PRAGNIEŃ ZMYSŁOWYCH
3:5:32 PARANIMMITAVASAVATTI DEVOWIE
3:5:33 MĀRA
3:5:34 MĀRA I BUDDHA — PRZED PEŁNYM PRZEBUDZENIEM
3:5:35 MĀRA I BUDDHA — PO PEŁNYM PRZEBUDZENIU
3:5:36 MĀRA I CÓRKI MĀRY
3:5:37 MĀRA I INNE SPOTKANIA
3:5:38 MĀRA I PARINIBBĀNA
3:5:39 MĀRA I BHIKKHUNĪ Z ANDHAVANA

3:5:40 MĀRA I MOGGALLĀNA
3:5:41 MĀRA Z DEVAMI I BRAHMĀMI
3:5:42 INNE EPIZODY DOTYCZĄCE MĀRY
3:5:43 MĀRA — PODSUMOWANIE

3:6 BRAHMOWIE
3:6:1 RŪPABHŪMI — SFERA FORMY
3:6:2 STAN ISTNIENIA W RŪPABHŪMI
3:6:3 PRZEDBUDDYJSKIE KONCEPCJE BRAHMÓW
3:6:4 BRAHMĀKĀYIKA — BRAHMOWIE 1. POZIOMU JHĀNY
3:6:5 BRAHMĀPĀRISAJJA — ZGROMADZENIE BRAHMÓW
3:6:6 BRAHMĀPUROHITA
3:6:7 MAHĀBRAHMĀ
3:6:8 UMYSŁ BRAHMÓW
3:6:9 SAHAMPATI
3:6:10 SANAŃKUMĀRA

PRZEDMOWA

Celem tej książki jest przedstawienie wszechstronnego opisu wszechświata i jego mieszkańców, tak jak były one rozumiane przez buddystów starożytnych Indii. To właśnie w tym kontekście osadzone były nauki Buddhy.

Materiał zawarty w tej książce powinien zainteresować zarówno buddystów, jak i studentów mitów oraz folkloru. Dla współczesnego buddysty, szczególnie w krajach zachodnich, poza historycznym zasięgiem religii, materiał w tej książce powinien, mam nadzieję, wypełnić lukę w jego wiedzy. Zrozumienie tego tła powinno uczynić doświadczenie czytania sutt bardziej wzbogacającym i pełniejszym w sensie. To jest wyobrażona przestrzeń, w której wszyscy buddyści żyli aż do niedawna, a nawet jeśli nie jest już dosłownie przyjęta w każdym szczególe, ta kosmologia i mitologia wciąż jest żywą tradycją w buddyjskich krajach dzisiaj. Nauka Buddhy jest wieloaspektowym klejnotem, a każdy aspekt pełni swoją funkcję. Olśniewająca analityczna jasność nauk Abhidhammmy angażuje intelekt, ale niewiele robi, by poruszyć serce. Wizja przedstawiona w tej książce to wizja fascynującego, wieloaspektowego wszechświata, opartego na najgłębszych naukach Dhammy.

Ci, którzy podchodzą do tej książki z zainteresowaniem systemami mitologicznymi świata, mam nadzieję, również znajdą coś nowego. Starożytne i średniowieczne Indie były płodnym źródłem mitu i legend, zabarwionych głęboką spekulacją filozoficzną. Wersja tego mitu w buddyzmie Theravādy jest być może najmniej znana i badana poza historycznymi ziemiami jej wpływu. Mam nadzieję, że ta książka będzie krokiem w kierunku naprawienia tej pominiętej kwestii. Ten system kosmologiczny zasługuje na szczegółowe badania nie tylko z powodu swojej historycznej wagi, ale także ze względu na swoją wewnętrzną urodę. To szczegółowa, złożona i wielowarstwowa kosmologia, całkowicie różna od wszystkiego, co zostało wymyślone na Zachodzie.

PODZIĘKOWANIA

(Wszystkie nazwiska w porządku alfabetycznym)

Chciałbym skorzystać z tej okazji, aby podziękować wszystkim, którzy przeczytali i skrytykowali części tej książki:

Brian Carniello, Oli Cosgrove, Aaron Gasparetto, Anthea Kyle, Bhikkhu Nyanatusita,Joanne Panton, Manfred Wierich.

Również tym, którzy pomogli radą w konkretnych kwestiach, Jeffreyowi Armstrongowi, dr. Bryanowi Levmanowi oraz dr. Suwandzie Sugunasiri.

Szczególne podziękowania kieruję do Bhikkhu Nyanatusity, redaktora naczelnego Buddhis Publication Society, który pomógł nadać książce ostateczną formę.

Największe podziękowania kieruję z głęboką wdzięcznością do wszystkich moich nauczycieli na ścieżce, których jest zbyt wielu, by wymienić ich wszystkich, ale szczególnie do Ajahna Amaro, Kema Ānandy, Ajahna Jayasaro, Ajahna Pasanno, Ajahna Sucitto oraz Ajahna Viradhammo.

SPIS TREŚCI TEJ KSIĄŻKI

Pierwsza część książki dotyczy opisu fizycznej natury kosmosu. Czytelnik, który zna tylko historyczny rozwój kosmologii w kontekście europejskim, znajdzie wersję buddyjską Indii zupełnie nową. Nie jest to model geocentryczny ani heliocentryczny, lecz raczej model zorientowany na górę Sineru. Fundamentalnym obrazem jest naprawdę ogromna Góra Sineru[1], znajdująca się w centrum systemu światów, wokół której uporządkowane są wszystkie inne elementy. Poza tym pojedynczym systemem świata istnieje nieskończona liczba innych światów, uporządkowanych w hierarchiach poziomych i pionowych. Ten model ma zarówno elementy obcości, jak i pewną znajomość dla współczesnych czytelników. Opiera się na całkowicie obcych ideach, a więc różni się niemal w każdym szczególe od nowoczesnego modelu naukowego; jednak możemy się z nim utożsamiać w kwestii ogólnych zasad. Starożytny indyjski model i współczesny model naukowy przypominają się nawzajem znacznie bardziej niż którykolwiek z nich przypomina model arystotelesowski-średniowieczny, przynajmniej w dwóch ważnych kwestiach. Po pierwsze, wszechświat jest postrzegany jako albo nieskończony, albo przynajmniej niezwykle ogromny i składający się z bardzo wielu światów. Po drugie, obszar ludzkiego zamieszkania nie znajduje się w centrum rzeczy, ale jest ograniczony do peryferii.

Kolejnym poruszanym tematem będzie kosmologiczna historia wszechświata: początek, rozwój i koniec systemu światów. Podstawową ideą, którą warto tutaj zauważyć, jest to, że w buddyzmie nie ma momentu początkowego stworzenia ani stwórcy. Z tekstów możemy śledzić historię tego, jak ten system światów powstał, jak został zamieszkany i jak dojdzie do jego ostatecznego zniszczenia. Jednak były światy przed tym i będą światy po nim. Kosmos jako całość był zazwyczaj postrzegany przez buddystów jako pozbawiony pierwszego początku i ostatecznego końca[2]. Bez względu na to, jak daleko cofniemy się w czasie, zawsze będzie „wczoraj", a bez względu na to, jak daleko spojrzymy w przyszłość, zawsze będzie „jutro". Skala czasu, nawet dla długości życia pojedynczego świata, jest ogromna w porównaniu do przednowoczesnego europejskiego, liniowego poglądu eschatologicznego, a po raz kolejny znajdujemy większą zbieżność z nowoczesnymi ideami.

Trzecim tematem, który zajmie główną część tej książki, jest przegląd różnych rodzajów istot zamieszkujących kosmos. Tradycyjnie bardzo zróżnicowana gama istot jest podzielona na pięć *gati* lub „przeznaczeń odrodzenia" (DN 33). Od najniższego do najwyższego, są to:

Istoty w **niraya** (piekielne), które żyją w wielkim cierpieniu, w świecie ognia i okrucieństwa,

Istoty w **peta** (głodnych duchów), które istnieją jako nieszczęsne cienie,

Zwierzęta,

Ludzie,

oraz **deva**, istoty o wspaniałych, subtelnych formach, które cieszą się długim życiem pełnym błogości (w tym pięcioczłonowym schemacie ta kategoria obejmuje również brahmów).

Zobaczymy, że ten prosty schemat jest niewystarczający do przedstawienia czegokolwiek więcej niż tylko zarys. W praktyce istnieje wiele wariacji w obrębie każdej kategorii, a także liczne indywidualne istoty i w rzeczywistości całe klasy istot, które są trudne, a nawet niemożliwe do przypisania do jednej z pięciu *gati*. Było to już widoczne w starożytności, a późniejsze szkoły

[1] Góra Sineru jest wyższa niż odległość od Ziemi do Księżyca według współczesnych obliczeń.
[2] Pomimo tego, że Buddha nakazał, iż to pytanie jest nieodpowiedzialne. Zob. MN 63.

buddyzmu rozszerzyły ten schemat, dodając szóstą gati dla asurów, dzikich istot, które nieustannie toczą wojnę z Devami.

Bardziej użyteczną i inkluzywną metodą analizy jest ta przedstawiona w Abhidhamma, która dzieli całą rzeczywistość na cztery płaszczyzny (*bhūmī*): płaszczyznę zmysłowych pragnień (*kāmābhūmi)*, płaszczyznę formy (*rūpabhūmi*), płaszczyznę bezformową (*arupabhūmi*) oraz płaszczyznę nadświatową *(lokuttara*, dosłownie „poza światem"). Ta ostatnia to *nibbāna*, stan niewarunkowany, który w ogóle nie należy do kosmosu. Pierwsze trzy odnoszą się zarówno do poziomów świadomości, jak i do sfer istnienia.

Kāmabhūmi to sfera pragnień zmysłowych. Psyche istot w tej sferze jest zdominowana przez pięć zmysłów fizycznych, a ich motywacją jest zwykle dążenie do zdobywania przyjemnych doświadczeń zmysłowych i unikanie nieprzyjemnych. Jest to najbardziej zróżnicowana i liczna ze sfer, obejmująca istoty w niraya, zwierzęta, pety, asury, yakkhas, ludzi oraz wszystkie różne poziomy devów poniżej świata brahmów.

Rūpabhūmi to sfera formy. Jest to siedziba różnych poziomów istot brahmów. Te istoty przekroczyły zmysłowość; nie mają płci i nie spożywają grubego jedzenia, zamiast tego „żywią się błogością". W tej sferze istnieje łącznie szesnaście poziomów, w tym Suddhāvāsa, „Czyste Siedziby", w których odradzają się ci, którzy osiągnęli trzeci etap przebudzenia.

Arūpabhūmi to sfera bezformowa. Jest to sfera istot, które nie posiadają ciał fizycznych, lecz są czystym umysłem. Nie można jej więc zlokalizować w przestrzeni, ponieważ lokalizacja przestrzenna jest cechą fizyczną. W tej sferze istnieją cztery poziomy[3].

Zakres istot może być również podzielony na cztery *bhūm*i poprzez dalszy podział sfery pragnień zmysłowych na *apāyabhūmi* („nieszczęsna sfera") i kāmasugatibhūmi („szczęśliwa sfera zmysłowa"). Pierwsza z nich obejmuje *niraya*, sferę zwierząt, pety oraz asury. Druga to sfera ludzi i devów[4].

Cały zakres istot jest często przedstawiany w późniejszych źródłach jako lista 31 sfer[5]. Zobacz tabelę na końcu tej sekcji. Istnieją także inne sposoby, mniej lub bardziej inkluzywne, w których różne sfery są klasyfikowane; na przykład siedem stacji świadomości (AN 7:44 i DN 33) oraz dziewięć siedzib istot (AN 9:24 i DN 33). To po prostu dzieli całość na różne części.

Całkowicie inny sposób rozróżniania istot to ich sposób narodzin. Teoria buddyjska wyróżnia cztery (DN 33) takie sposoby:

Saṃsedajā yoni — narodziny z wilgoci. Istoty takie jak larwy, które rodzą się w zgnitym jedzeniu lub innych zanieczyszczeniach.

Aṇḍajā yoni — narodziny z jaj. Istoty, które rodzą się z jaj, jak ptaki i węże.

Jalābujā yoni — narodziny z łona. Istoty, które rodzą się z łona matki, takie jak ssaki, w tym ludzie.

Opapātikā yoni — narodziny spontaniczne. Istoty, które pojawiają się w pełni uformowane w swoim miejscu odrodzenia. W ten sposób rodzą się devy oraz istoty w *niraya*.

---

[3] Zobacz Bodhi, CMA s. 27 i nast.
[4] Zobacz Bodhi, CMA s. 189 i nast.
[5] Preferowany schemat wielu nowoczesnych streszczeń. Źródłem wydaje się być **Abhidhammatthasaṅgaha**, zobacz CMA s. 189 i nast.

Terminologia może być nieco myląca dla niektórych czytelników; w przednowoczesnej biologii zachodniej muchy i inne owady uważano za „spontanicznie narodzone”, ale ten sposób narodzin to to, co literatura buddyjska nazywa „narodzonymi z wilgoci”.

TABELA JEDEN — TRZY PŁASZCZYZNY I TRZYDZIEŚCI JEDEN ŚWIATÓW REINKARNACJI

świat	Kraina	Tłumaczenie	Notatki	Długość życia
ARŪPABHŪMI (świat bezformowy)	nevasaññānāsaññabhūmi	płaszczyzna ani percepcji, ani niepercepcji	Tylko umysł lub "cztery khandha" – krainy. Odpowiadające bezformowym jhānom.	84 KMK
	ākiñcaññabhūmi	płaszczyzna niczego		60 KMK
	viññāṇañcabhūmi	płaszczyzna nieskończonej świadomości		40 KMK
	ākāsānañcabhūmi	płaszczyzna nieskończonej przestrzeni		20 KMKR
RŪPABHŪMI (kraina formy lub "świat materialny wyższej subtelności")	akaniṭṭha	nieporównywalny	Suddhāvāsa (Czyste Siedziby) Miejsce ponownego narodzenia dla anāgāmi (niepowracających).	16 KMK
	sudassi	jasno widzący		8 KMK
	sudassa	piękny		4 KMK
	atappa	spokojny		2 KMK
	aviha	nie upadający		1 KMK
	asaññasatta	nieświadomy	tylko ciało, bez umysłu	500 MK
	vehapphala	bardzo owocny	czwarta jhāna	500 MK
	subhakiṇṇa	promienna chwała	trzecia jhāna	64 MK
	appamāṇasubha	nieograniczona chwała		32 MK
	parittasubha	ograniczona chwała		16 MK
	ābhassara	promieniująca jasność	druga jhāna	8 MK
	appamāṇābha	nieograniczona jasność		4 MK
	parittābha	ograniczona jasność		2 MK
	mahā brahmā	Wielki Brahmā	pierwsza jhāna	1K
	brahmāpurohita	Ministrowie Brahmy		1/2 K
	brahmāpārisajja	Świta Brahmy		1/3 K
KĀMABHŪMI	paranimmita-vasavatti	Władający mocą nad tworzeniem innych	devy	16 KCY
	nimmānarati	Cieszący się tworzeniem		8 KCY
	tusita	Zadowolony		4 KCY

(Płaszczyzna pragnienia zmysłowego)	yāma	Powściągliwy		2 KCY
	tāvatiṃsa	Trzydzieści trzy		1 KCY
	cātummahārājika	Czterej wielcy królowie		500 CY
	manussa	Człowiek	Tu jesteś	Nieustalony
	asura	tytani	Duggati (stany cierpienia)	
	peta	Duchy		
	tiracchāna	Zwierzęta		
	niraya	Piekło		

(1 CY = 360 dni niebiańskich. 1 dzień niebiański w najniższym niebie = 50 lat ludzkich, długość podwaja się z każdym poziomem) MK = Mahākappa, KMK = 1000 Mahākappa, CY = Niebiański Rok, KCY = 1000 Niebiańskich Lat

0:6 KOSMOLOGIA I KONTEKST HISTORYCZNY

Kosmologia przedstawiona w tej książce stanowi momentalny obraz, choć nieco zamazany, ponieważ temat ten nie daje się łatwo uchwycić. Starożytna indyjska kosmologia była zawsze dziełem w toku. Obraz wszechświata przedstawiony tutaj ma głębokie korzenie w czasach wedyjskich, a nawet przedwedyjskich, a później kontynuował rozwój i stawał się coraz bardziej złożony w późniejszych pracach Theravādy, a jeszcze bardziej w buddyzmie Mahāyāny i Vajrayāny. Skupienie tej książki jest na systemie, który został przedstawiony w kanonie Palijskim i komentarzach. Reprezentuje to, mniej więcej, sposób postrzegania wszechświata przez buddystów żyjących w pierwszym tysiącleciu po Buddzie.

Starałem się ściśle trzymać tego chronologicznego ograniczenia. Patrząc wstecz, od czasu do czasu zwracałem uwagę na przedbuddystyczne korzenie mitu, szczególnie w sekcji dotyczącej Tāvatiṃsy. Jednak nie zostało to zrobione w sposób systematyczny, a moja wiedza o Wedach i innych tekstach przedbuddystycznych jest niewystarczająca, by w pełni podjąć ten temat. Opracowanie historycznego rozwoju buddyjskiej kosmologii i mitologii to ogromny temat, który zasługuje na dalsze badania; tutaj znajdują się jedynie najważniejsze wskazówki. Patrząc poza epokę, w której została pierwotnie sformułowana, kosmologia buddyjska nadal się rozwijała. Skupienie tej książki, jak już wspomniano, jest na tekstach kanonicznych i komentatorskich, ale okazało się niemożliwe całkowite zignorowanie późniejszych prac, takich jak 14-wieczny tajski *Trzy Światy według Króla Ruanga* oraz birmańskie źródła zebrane w nowoczesnych *Wielkich Kronikach Buddhów*. Podobnie wykorzystane zostały Palijskie subkomentarze, które należą do późniejszego okresu, gdzie wyjaśniają lub rozszerzają interesujący temat. Jedno źródło spoza Theravādy okazało się niezbędne, szczególnie w częściach dotyczących przestrzeni kosmicznej i czasu kosmicznego; jest to dzieło Sarvāstivādy, *Abhidharmakośabhasya*. Rozwój Mahāyāny został całkowicie pominięty. Te obszary również zasługują na dalsze badania.

Niektórzy czytelnicy mogą być szczególnie zainteresowani określeniem, co pochodzi z kanonu, a co zostało dodane przez komentarze. Powinno to stać się jasne, jeśli zwróci się uwagę na odniesienia. Podsumowując, większa część struktury kosmologii przedstawionej tutaj pochodzi z tekstów kanonicznych. Obejmuje to podstawową mapę systemu światów; Górę Sineru i cztery wyspy-kontynenty[6]. Różne krainy istot i ich mieszkańcy są prawie wszyscy obecni w kanonie: *nerajika*, devy i brahmowie, nagi, *supaṇṇy* i yakkhy byli wszyscy wspomniani przez Buddhę. Co zostało dodane przez komentarze? Ogromna ilość szczegółów; większość narracji, które dodają koloru i głębi obrazowi, pochodzi z komentarzy, chociaż kilka dość szczegółowych opisów można znaleźć również w samych suttach. Komentarze wprowadziły również większą porządkowość w masie czasem mylących, a nawet sprzecznych szczegółów w suttach, a czasem osiągnięto to poprzez swobodne traktowanie dosłownego znaczenia oryginalnego tekstu.

[6] Chociaż siedem okrągłych pasm górskich to dodatek komentarzy.

0:7 JĘZYK

Zostawiłem wiele słów Pali nieprzetłumaczonych, co może być docenione przez niektórych czytelników, a potępione przez innych. Moje uzasadnienie, parafrazując coś, co powiedział kiedyś inny tłumacz, brzmi: „Lepiej nie rozumieć słowa, niż je źle zrozumieć." Dlatego w tej książce opierałem się łatwej pokusie nazwania najniższego świata „piekłem" i konsekwentnie odnosiłem się do niego jako *niraya*. Podobnie, nie nazywałem „bogami" żyjącymi w różnych „niebiosach", lecz *devami* żyjącymi w różnych *sagga*. Jest to ważne, ponieważ używanie nazw zaczerpniętych z innych systemów doktrynalnych opartych na zupełnie innych zasadach nieuchronnie wiąże się z fałszywymi konotacjami. Mam nadzieję, że czytając tę pracę, czytelnik będzie mógł umieścić się w wyobrażonej przestrzeni starożytnych Indii, nieznieksztalconej przez pojęcia zaczerpnięte z innych miejsc. Uciążliwość dla czytelnika, mam nadzieję, została zmniejszona dzięki przypisom i uwzględnieniu słowniczka. Hasła w słowniczku mają na celu nie pełne definicje, które można znaleźć w samym tekście, lecz bardzo proste i minimalne przypomnienia.

Podjąłem również decyzję o anglicyzacji liczby mnogiej terminów Pali używanych w tekście, stąd *deva* zamiast ściśle poprawnego *devā*. Jest to głównie dla ułatwienia zrozumienia, ale także unika komplikacji związanych z tym, że Pali jest językiem fleksyjnym, a angielski nie.

Cytowane fragmenty to moje własne tłumaczenia, chyba że w przypisach podano inaczej. Każde tłumaczenie jest z natury przybliżeniem, a głównym problemem, przed którym stoi tłumacz, jest decyzja między dosłownością a klarownością. Zwykle starałem się obrać średnią drogę między tymi dwoma podejściami. Większość dłuższych fragmentów narracyjnych została skrócona, pomijając wiele szczegółów, które nie są istotne dla omawianego zagadnienia. Jednakże, kiedy fragment wyraża coś ważnego o naturze jakiegoś rodzaju istoty lub sfery istnienia, skłaniałem się ku dosłowności, mając nadzieję, że dostarczę czytelnikowi bliskie przybliżenie oryginału, a nie narzucę swoich własnych pomysłów. Byłem dość liberalny w umieszczaniu oryginalnych fraz Pali w nawiasach, gdy inne interpretacje niż moja były możliwe, lub gdy sądziłem, że czytelnik posiadający pewną wiedzę o Pali może być ciekaw oryginalnego brzmienia. Proszę, jeśli nie są to dla Ciebie interesujące informacje, śmiało je ignorować.

0:8 NAUCZANIE BUDDYJSKIE

Ta książka nie jest ogólnym przeglądem nauk buddyjskich. Niektóre z ogólnych koncepcji buddyzmu, które mają wpływ na kosmologię, są krótko wyjaśnione w odpowiednich miejscach. Dla czytelników bez tła w buddyzmie, poniżej znajduje się bardzo skrócony zarys niektórych głównych idei.

Cztery Szlachetne Prawdy

Pierwsze kazanie Buddhy nakreśliło schemat jego nauki w Czterech Szlachetnych Prawdach. Są to: Prawda o Cierpieniu, Prawda o Pochodzeniu Cierpienia, Prawda o Ustaniu Cierpienia oraz Prawda o Ścieżce prowadzącej do Ustania Cierpienia. Pierwsza Prawda, czyli Prawda o Cierpieniu (*dukkha*), jest w istotnym sensie tematem tej książki. Naturą tego uwarunkowanego świata
i wszystkiego, co się w nim znajduje, jest bycie niedoskonałym, niezadowalającym i niekompletnym. Druga Prawda stwierdza, że źródłem tego cierpienia jest pragnienie (*taṇhā*). Kiedy pragnienie zostanie wykorzenione, osoba może osiągnąć stan nieuwarunkowany, który jest ustaniem cierpienia. Jako przewodnik do osiągnięcia tego celu, aspirant musi podążać Szlachetną Ośmioraką Ścieżką, określoną w czwartej Prawdzie; Słuszne Widzenie, Słuszne Myślenie, Słuszne Mówienie, Słuszne Działanie, Słuszne Utrzymanie, Słuszne Wysiłki, Słuszna Uważność i Słuszne Skupienie.

Uwarunkowane i Nieuwarunkowane

Ten świat jest opisany jako „uwarunkowany" (*sańkhata*). Oznacza to, że żadne zjawisko ani byt w nim nie jest samodzielny, lecz jest wynikiem innych zjawisk i procesów. Wszystkie rzeczy i wszystkie istoty powstają i znikają zgodnie z przyczynami i warunkami. To jest jeden aspekt *dukkha* („cierpienia"). Taka jest natura rzeczy we wszystkich światach istnienia, od najniższego po najwyższy. Nigdzie nie ma stabilności ani trwałości. Istoty rodzą się w tym czy innym stanie istnienia, żyją przez krótsze lub dłuższe okresy, umierają i są na nowo narodzone w innym miejscu, zgodnie z ich *kamma* (dosł. „czynami", Skt. *karma*). Ten proces ciągłego wędrowania to saṃsāra. Celem buddyzmu jest zatrzymanie tego procesu, zakończenie daremnego wędrowania przez uwarunkowane istnienie i osiągnięcie „nieuwarunkowanego" (*asańkhata*), którym jest *nibbāna* (Skt. *nirvāṇa*). Kiedy to zostanie w pełni zrealizowane, osoba staje się *arahantem*, czyli „osobą doskonałą", dla której proces narodzin i odrodzenia ustaje.

Kamma i Reinkarnacja

Istoty istniejące w *saṃsāra* wykonują działania ciałem, mową i umysłem. To jest *kamma* (Skt. *karma*) i takie działania zawsze mają późniejszy skutek (*vipāka*). Jeśli działania są umiejętne (*kusala*), prowadzą do przyjemnych wyników, jeśli są nieumiejętne (*akusala*), prowadzą do bolesnych wyników. Zauważ, że ta terminologia jest preferowana zamiast używania słów „dobry" i „zły", ponieważ kamma nie jest boskim osądem, lecz prawem naturalnym. W momencie śmierci, kiedy ciało przestaje stanowić podłoże dla świadomości, następna chwila świadomości powstanie w nowym ciele, które będzie określone przez kamma wykonaną przez tę istotę[7]. Może to być w którymkolwiek z poziomów istnienia i może być zarówno wzrostem, jak i spadkiem, w zależności od kamma tej osoby. Proces powtarzających się narodzin i śmierci jest zarówno bez początku, jak i bez końca, chyba że osoba osiągnie pełne przebudzenie i zakończy

[7] Zakłada to, że osoba nie jest arahantem i unika złożonego pytania o stan pośredni.

ten proces. W samym procesie reinkarnacji nie ma ostatecznego celu, a dostrzeganie daremności *saṃsāra* jest ważnym aspektem budzenia się.

Nie-ja

Jedną z najbardziej charakterystycznych nauk buddyzmu jest doktryna *anattā* („nie-ja"). Odrzuca ona ideę, tak wyraźnie obecną w starożytnych Indiach, o trwałym, niezmiennym, wiecznym ja (*attā*, Skt. *ātman*) w istotach, które przechodzą z życia do życia. Chociaż buddyzm rzeczywiście naucza, że proces uzależnionego istnienia trwa w nowej formie po śmierci, zaprzecza istnieniu jakiejkolwiek substancjalnej istoty, która trwa i przemieszcza się dalej. Świadomość nie jest rzeczą, ale procesem. Idea *anattā* jest związana z zależnością wszystkich rzeczy; nic nie może istnieć jako substancjalna istota, ponieważ wszystko istnieje tylko jako odbicie innych rzeczy. Ta nauka jest esencjonalnie buddyjska i występuje we wszystkich szkołach, ale nigdy nie spotyka się jej poza buddyzmem.

Etapy Oświecenia

Szkoła Theravādy ma schemat drogi do pełnego oświecenia[8], który przebiega w czterech wyraźnych etapach. Pierwsze dostrzeżenie *nibbāny* oznacza, że osoba osiągnęła etap *sotāpanna* („wchodzący do strumienia"), co zasadniczo stanowi oczyszczenie poglądu. *Sotāpanna* nigdy nie zostanie ponownie narodzony w niższych sferach i będzie się odradzać najwyżej jeszcze siedem razy, zawsze w sferze ludzkiej lub wyższej. Osoba, która osiągnęła drugi etap, to *sakadāgāmī* („powracający raz"), która może się odrodzić tylko raz więcej w sferze ludzkiej, chociaż może być odradzana wielokrotnie w wyższych sferach, zanim osiągnie ostateczną *nibbānę*. Osoba, która osiągnęła trzeci etap, w którym zmysłowość została całkowicie przezwyciężona, to *anāgāmī* („niepowracający") i nigdy więcej nie zostanie odrodzona w sferze pragnienia zmysłowego, lecz może być odradzana tylko w *suddhāvāsa* („Czystych Siedzibach"), specjalnej sferze w ramach *rūpabhūmi*. Osoba, która oczyściła umysł ze wszystkich skażeń i w pełni osiągnęła nibbānę, to *arahant*, który jest na zawsze uwolniony od cyklu śmierci i odrodzeń.

Jhāny

Jhāny (Skt. *dhyāna*) to osiągnięcia medytacyjne, w których umysł osoby jest wznoszony z płaszczyzny pragnienia zmysłowego (*kāmāvacara*) na płaszczyznę formy (*rūpāvācara*) lub bezformy (*ārūpāvācara*). Zostaną one omówione szczegółowo w rozdziale o istotach Brahmā, ponieważ umysł ludzkiego medytatora, będąc w jhānie, jest funkcjonalnie równoważny z poziomem świadomości wrodzonym dla Brahmā. Jhāna różni się od etapów oświecenia omawianych powyżej, ponieważ nie eliminują one na stałe skażeń i nie są uważane za ostateczne wyzwolenie, chociaż wspomagają ten proces.

Szkoła Theravādy

Theravāda (dosł. "Szkoła Starszych") to ta gałąź buddyzmu, która jest dominująca w Sri Lance i Azji Południowo-Wschodniej. Jest to najstarsza istniejąca szkoła i ma najważniejsze roszczenie do bycia wiernym przedstawieniem oryginalnego buddyzmu. Theravāda była bardzo konserwatywna w doktrynie i nie odbiegała zbytnio od pierwotnych nauk Buddhy. Doktrynalnie,

[8] W tej książce używam terminu "przebudzenie" zamiast "oświecenie", które, choć obecnie jest standardowe, nie jest do końca równoważne żadnemu terminowi w języku Pali.

najbardziej wyraźną różnicą między Theravādą a szkołami Mahāyāny jest idea Bodhisatty. W Theravādzie celem ścieżki jest stanie się arahantem i zakończenie dalszego stawania się. W Mahāyānie uważa się to za wąski cel, a praktykujący są zobowiązani do złożenia ślubowania bodhisattvy, rezygnując z osiągnięcia ostatecznego nibbāna i kontynuując odradzanie się w saṃsāra dla dobra wszystkich istot. W Theravādzie Bodhisatta to ktoś, kto jest na ścieżce do stanu Buddhy, którego osiągnięcie jest bardzo rzadkim rozwojem[9], a aspiracja do podjęcia tej długiej i trudnej drogi podejmowana jest tylko z wielkiego współczucia.

[9] W sekcji o Buddhach zobaczymy, jak niezwykle rzadkie jest to zjawisko.

0:9 PRZEWODNIK PO WYMAWIANIU PALI

Pali pochodzi z języka mówionego i nie ma własnego alfabetu. W Tajlandii pisma są zapisane w piśmie syjamskim, na Sri Lance w piśmie syngaleskim i tak dalej. Na Zachodzie Pali jest zapisywane w alfabecie łacińskim z dodatkowymi znakami diakrytycznymi.

Dla tych, którzy nie są zaznajomieni z nazwami i terminami w Pali, wymowa może początkowo sprawiać trudność. Jednak w rzeczywistości jest to łatwiejsze, niż się wydaje. Pali jest całkowicie spójne w swoich zapisach, a każda litera będzie zawsze brzmieć tak samo. Dodatkowe znaki diakrytyczne są konieczne, ponieważ indyjski alfabet ma więcej liter niż łaciński. Poniżej znajduje się wprowadzenie do tematu.

Samogłoski:

a jest zawsze wymawiane jak "a" w słowie *father*, nigdy jak "a" w słowie *cat*.

e wymawia się jak angielskie długie "a", jak w słowie *make*.

i wymawia się jak w słowie *machine*.

o wymawia się jak w słowie *vote*.

u wymawia się jak angielskie "oo", jak w słowie *moon*.

Macron nad samogłoską, taki jak ā czy ū, nie zmienia jej wewnętrznego brzmienia, ale oznacza, że dźwięk należy utrzymać dłużej.

Spółgłoski:

Przeważnie jak w języku angielskim.

Wyjątki: c wymawia się jak angielskie "ch" w słowie *chop*.

v wymawia się jak łagodne angielskie "w", jak w słowie *week*.

ñ wymawia się jak w słowie *canyon*.

ṃ to czysty dźwięk nosowy, zbliżony do angielskiego "ng" jak w słowie *song*.

Kropka pod innymi spółgłoskami wskazuje, że jest to dźwięk "retrofleksyjny", co oznacza, że czubek języka jest trzymany z tyłu, przy twardym podniebieniu. Ten szczegół można spokojnie pominąć przy pierwszym przybliżeniu wymawiania słów.

H występujące po innej spółgłosce, np. kh, th, bh itp., nie jest odczytywane jako osobna litera, ale wskazuje, że poprzedzająca spółgłoska jest "aspirowana", co oznacza, że jest wymawiana z wydmuchaniem powietrza, przez co staje się łagodniejsza.

Podwójne spółgłoski są zawsze wymawiane oddzielnie i wyraźnie, tak jak t w angielskiej frazie "*hot tar*".

0:10 O ŹRÓDŁACH UŻYTYCH W TEJ KSIĄŻCE

Książka ta opiera się głównie na źródłach pierwotnych, szczególnie kanonie Pali i komentarzach.

Kanon Pali

Zbiór tekstów znany jako Kanon Pali stanowi najpełniejszą wersję wczesnych nauk buddyjskich, która do tej pory przetrwała. Jest on podzielony na trzy *piṭaki* (“kosze”): Sutta Piṭaka, która zawiera zapisy przemówień Buddhy, Vinaya Piṭaka, która zawiera zasady i procedury prawne dla bhikkhów i bhikkhunī (mnichów i mniszek), oraz Abhidhamma Piṭaka, która jest zbiorem technicznych i psychologicznych nauk zapisanych w suchym i precyzyjnym języku. Źródła do tej książki pochodzą głównie z Sutta Piṭaki, ale pozostałe dwa *piṭaki* zostały przywołane tam, gdzie było to potrzebne. Sutta Piṭaka jest podzielona na pięć *nikāj*: Dīgha, Majjhima, Saṃyutta, Aṅguttara i Khuddaka Nikāya. Pierwsze cztery z nich są czasami nazywane “głównymi nikājami”. Khuddaka Nikāya to zbiór głównie krótkich książek, z których niektóre są na pewno późniejszymi dodatkami.

Niektóre z głównych tekstów Sutta Piṭaki, które mają szczególne znaczenie w badaniu buddyjskiej kosmologii, to:

Dīgha Nikāya 26 i 27, sutta Aggañña i Cakkavatti-Sīhanāda, które zajmują się czasem kosmicznym; początkami, ewolucją i zniszczeniem.

Dīgha Nikāya 20, Mahāsamaya Sutta opowiada o wizycie wielu deva i brahmā do Buddhy i zawiera długą listę ich imion. DN 32 jest podobne.

Dīgha Nikāya 18 opowiada o wizycie istoty brahmā w świecie deva.

Aṅguttara Nikāya 7:66, który dotyczy końca systemu świata.

Aṅguttara Nikāya 3:81, który jest najlepszym kanonicznym opisem wielu systemów światów.

Saṃyutta Nikāya zawiera kilka sekcji dotyczących specyficznych typów istot: Devy (SN 1), Brahmy (6), Yakkhi (10), Nāgu (29), Supaṇṇy (30) i Gandhabbasy (31).

Majjhima Nikāya zawiera kilka sutt, które mają narracyjne części odnoszące się do różnych aspektów tła kosmologicznego. Na przykład MN 50 to bardzo interesujące spotkanie między Mārą a Moggallāną, a MN 37 to spotkanie między Moggallāną a Sakką.

Ta lista jest bardzo niepełna, ale powinna wystarczyć, aby pokazać, że podstawowa struktura kosmologii znajduje się w kanonie, nawet jeśli wiele szczegółów zostało dodanych przez komentarze.

Komentarze – *Aṭṭhakathā*

Komentarze (*aṭṭhakathā*) są dodatkami do tekstów kanonicznych, które służą do wyjaśniania i rozszerzania oryginalnego materiału. Częściowo składają się z definicji słów, które są często niezwykle pomocne w tłumaczeniu wątpliwych fragmentów. Bardziej istotne dla naszych celów jest to, że komentarze zawierają bogactwo historii pełnych fascynujących szczegółów. Komentarze do pierwszych czterech nikāj (Dīgha, Majjhima, Aṅguttara i Saṃyutta) są dziełem

Buddhaghosy[10], wielkiego uczonego z wczesnego V wieku n.e. Buddhaghosa, północnoindyjski uczony, pracował na Cejlonie. Tam znalazł stare komentarze (teraz utracone) napisane w języku syngaleskim, choć oparte na źródłach Pali, które już nie były dostępne. Te przetłumaczył na Pali, zestawił i zredagował. Nie mamy sposobu, aby wiedzieć, jak wiele z komentarzy, które posiadamy, jest prawdziwym odbiciem utraconych starych komentarzy z okresu tuż po czasie Buddhy, a jak wiele z nich stanowi edytorską swobodę Buddhaghosy. Buddhaghosa wydaje się być starannym i konserwatywnym uczonym, dlatego mało prawdopodobne jest, aby wymyślił wiele z tego materiału. Wszystko, co możemy powiedzieć z pewnością, to to, że komentarze stały się ortodoksyjną pozycją Theravādy w późniejszych czasach i że zawierają znacznie starszy materiał.

Buddhaghosa stworzył również mistrzowskie streszczenie nauk w *Visuddhimagga*, dziele, które głównie dotyczy medytacji, ale zawiera istotne szczegóły kosmologiczne i jest często cytowane w tej książce.

Cztery teksty z Khuddaka Nikāya mają szczególne znaczenie dla tematów poruszanych w tej książce: Jātaki, Dhammapada, Vimānavatthu i Petavatthu. Kanoniczne części tych czterech książek są całkowicie wierszowane, do których komentarze dodają opowieści. Komentarze do Jātak i Dhammapady zostały napisane przez Buddhaghosę, a do Vimānavatthu i Petavatthu przez innego wielkiego uczonego, Dhammapālę, który żył po Buddhaghosie, prawdopodobnie w VII wieku naszej ery. Kanoniczne wersety tych czterech książek są czasami bardzo zagadkowe, a historie zostały sprytnie utkane wokół nich. Jātaki to opowieści o poprzednich narodzinach Buddhy. Opowieści Dhammapady obejmują wiele tematów i służą jako ilustracja różnych punktów Dhammy poruszanych w wersetach. Opowieści Vimānavatthu dotyczą wszystkich krain devów, głównie opisów przyjemności w Tāvatiṃsa. Opowieści Petavatthu dotyczą istot w krainie Peta (duchów). Chociaż te opowieści zostały skomponowane stosunkowo późno, zawierają dużo starszego materiału. W przypadku Jātak niektóre historie pokazują oznaki bycia buddyjskimi przeróbkami bardzo starych opowieści przedbuddyjskich.

Subkomentarze — *Ṭīkā*

Dhammapāla jest również uznawany za autora zbioru subkomentarzy do komentarzy Buddhaghosy, znanych jako *ṭīkā*. W tej książce nie cytowałem zbyt często *ṭīkā*, ponieważ są to teksty późniejsze, które rozszerzają już szeroki chronologiczny kontekst przedstawionego poglądu kosmologicznego. W niektórych przypadkach dostarczają one nieocenionych wyjaśnień do niejasnych fragmentów tekstu podstawowego lub komentarza, a w bardzo nielicznych przypadkach długie fragmenty *ṭīkā* zostały uznane za warte zamieszczenia z powodu ich wewnętrznego zainteresowania oraz bogactwa szczegółów, które zawierają.

Abhidharmakośa

Nie udało mi się uniknąć użycia jednego źródła spoza tekstów Pali, a jest nim *Abhidharmakośa*. Ten sanskrycki tekst został skomponowany przez Vasubandhu, który żył w IV wieku n.e., a więc był mniej więcej współczesny Buddhaghosie. Składa się z dwóch części: pierwsza to tekst w całości wierszowany, *Abhidharmakośakārikā*, a później komentarz w prozie, który Vasubandhu napisał do tych wierszy, *Abhidharmakośabhāṣya*. Vasubandhu reprezentuje postać przejściową

[10] To nie jest pełna lista jego dzieł. Szczegóły dotyczące życia i prac Buddhaghosy można znaleźć we wprowadzeniu do *The Path of Purification* (Ścieżka oczyszczenia), tłumaczeniu *Visuddhimagga* autorstwa Ñāṇamoli.

w buddyzmie. *Abhidharmakośa* jest ogólnie uważana za tekst szkoły Sarvāstivāda, jednej z pierwotnych osiemnastu szkół wczesnego buddyzmu, której doktryna nie różniła się zbytnio od Theravādy. Jednak już w komentarzu prozowym obecne są inne wpływy, szczególnie szkoły Sautrāntika. Później w życiu Vasubandhu przeszedł na Mahāyānę i razem ze swoim bratem Asaṅgą założył szkołę Yogācāra. To głównie komentarz prozowy wykorzystałem tutaj[11].

Nie było naprawdę możliwe, aby pominąć użycie tego tekstu, mimo że znajduje się on nieco poza zakresem Theravādy. Vasubandhu przedstawił bardziej systematycznie rozwiniętą ramę kosmologiczną w *Abhidharmakośa* niż cokolwiek, co znajduje się w źródłach Pali, i często pomaga to wyjaśnić obraz. *Abhidharmakośa* czasami jednak odbiega od systemu Theravādy i te różnice zostały wskazane tam, gdzie to konieczne, w odpowiednich miejscach tej książki. Korzystałem wyłącznie z tłumaczenia Louisa De La Valleé Poussina i Leo M. Prudena.

Ważne Źródła Wtórne

Dwa dzieła referencyjne były nieocenione przy tworzeniu tej książki.

Słownik Pali Proper Names, G.P. Malalasekera, pierwotnie opublikowany przez Pali Text Society w 1938 roku. Jest to niezwykłe dzieło naukowe, zawierające prawie wszystkie imiona własne w kanonie i komentarzach, a także często obszerne streszczenia odpowiednich źródeł z odniesieniami. Obejmuje osoby i miejsca, a także notatki na temat niektórych klas istot, takich jak nāgi, supaṇṇy, różne rodzaje deva itd. To tym bardziej imponujące, ponieważ zostało opracowane przed wynalezieniem komputerów.

Teksty Pali pochodziły z zdigitalizowanego kanonu opracowanego przez *Vipassana Research Institute*: http://www.tipitaka.org. Zostały one pobrane za pomocą *Digital Pali Reader* autorstwa Yuttadhammo Bhikkhu.

PRZEGLĄD

Podstawą tekstową tej książki jest prawie tysiącletni okres, obejmujący czas Buddhy oraz okresy Buddhaghosy i Vasubandhu, z niewielkimi doprecyzowaniami z czasów Dhammapāli. Przedstawiony obraz to widok wszechświata i jego mieszkańców, jaki był wówczas powszechny w buddyzmie. Obraz ten pozostawał w zasadzie niezmieniony aż do wpływu nowoczesnej nauki, który w większości świata buddyjskiego nastąpił dopiero w XIX wieku. Mamy nadzieję, że czytelnik będzie w stanie zawiesić stosowanie wniosków opartych na współczesnym spojrzeniu i zanurzyć się w percepcyjnym świecie tamtych czasów.

[11] Zobacz obszerne wprowadzenie do tłumaczenia Poussina i Prudena, aby uzyskać więcej informacji na temat pochodzenia tego tekstu.

0:11 SKRÓTY

Poniższe skróty są używane w przypisach. Numeracja wskazuje rozdział i suttę i opiera się na recenzji birmańskiej. Gdy różni się to od numerów używanych w najbardziej powszechnie dostępnych angielskich tłumaczeniach, numery w tłumaczeniu podane są w nawiasach jako (Eng. x, y). Numery w odniesieniach do komentarzy odpowiadają numerom rozdziałów w głównym tekście, a nie w samym komentarzu.

Odniesienia do Abhidharmakośa zawsze zawierają numer rozdziału i sekcji oraz odniesienie do strony w wydaniu Asian Humanities Press tłumaczenia Poussina i Prudena.

§ ten znak oznacza wewnętrzne odniesienie do innej sekcji tej książki.
-a po innej skrócie; oznacza Aṭṭhakāthā lub komentarz.
AENV *The All-Embracing Net of Views* (Brahmājāla Commentary), tłumaczenie Bhikkhu Bodhi
AK *Abhidharmakośa*. Tłumaczenie angielskie Poussina i Prudena.
AN Aṅguttara Nikāya; tłumaczenie angielskie: NDB
Ap Apadāna
Abhidh-s *Abhidhammattha Saṅgaha*; tłumaczenie angielskie: CMA
BPS Buddhist Publication Society
Bv Buddhavaṃsa
CDB *Connected Discourses of the Buddha*, tłumaczenie Bhikkhu Bodhi
Ch Rozdział
CMA *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, tłumaczenie Bhikkhu Bodhi.
Cv Cūḷavagga (Vinaya)
Dhp Dhammapada
Dhs Dhammasaṅgaṇī (Abhidhamma)
DN Dīgha Nikāya, numer suttas; tłumaczenie angielskie: LDB.

DN-a Dīgha Commentary; *Sumangalavilāsanī*
DPPN *Dictionary of Pali Proper Names*
eng Angielski; w przypisach odnosi się do angielskiego tłumaczenia.
GGB *The Great Chronicle of Buddhas*
It Itivuttaka
Jāt Jātaka Commentary, numer historii, tłumaczenie angielskie, wydanie PTS, E.B. Cowell, redaktor.
Khp Khuddakapāṭha
Kv Kathāvatthu
LDB *Long Discourses of the Buddha*, tłumaczenie Maurice'a Walshe.
Mil *Milindapañha*, tłumaczenie angielskie: I.B. Horner, PTS.
MLDB *Middle Length Discourses* of the Buddha, tłumaczenie Bhikkhu Bodhi.
MN Majjhima Nikāya; tłumaczenie angielskie: MLDB.
MN-a Majjhima Commentary; Papañcasūdanī
Mv Mahāvagga
Nidd Niddesa
-nid Nidānakathā; po innym skrócie odnosi się do wstępnej sekcji tekstu.
NDB *Numerical Discourses of the Buddha*, tłumaczenie Bhikkhu Bodhi
Pāc Pācittiya (sekcja Vinaya Suttavibhaṅga)
Pār Pārājika (sekcja Vinaya Suttavibhaṅga)
PED Pali Text Society's Pali-English Dictionary
Pp Puggalapaññatti

PTS	Pali Text Society
Pv	Petavatthu
Sd	Saṅghādisesa (sekcja SV)
Skt	Sanskryt
SN	Saṃyutta Nikāya; tłumaczenie angielskie: CDB
SN-a	Saṃyutta Commentary; Sāratthappakāsinī
Sn	Suttanipāta
Sn-a	Suttanipāta commentary; *Paramatthajotikā*
Vin-a	*Samantapāsādikā*, Vinaya Commentary
-ṭ	po innym skrócie; oznacza Ṭīkā lub subkomentarz.
Th	Theragāthā
Thī	Therīgāthā
Ud	Udāna
Ud-a	Udāna Commentary
Vibh	Vibhaṅga (Abhidhamma)
Vibh-a	Vibhaṅga Commentary, Atthasālinī
Vin	Vinaya
Vism	*Visuddhimagga*
Vism-mhṭ	*Visuddhimagga* Commentary; Paramatthamañjūsā
Vv	Vimānavatthu

CZĘŚĆ PIERWSZA – KOSMICZNA PRZESTRZEŃ

1:1 BUDDYJSKI KOSMOS

Podstawowymi rzeczywistościami w buddyzmie są *saṃsāra* i *nibbāna*. *Saṃsāra* składa się z uwarunkowanych (*sańkhata*) zjawisk, natomiast *nibbāna*[12] jest nieuwarunkowana (*asańkhata*). O *nibbānie* ta książka powie stosunkowo niewiele[13]. Cały kosmos — od najwyższych do najniższych poziomów, obejmujący całą swoją fascynującą i przerażającą różnorodność — to *saṃsāra*. To arena wszelkiego przejawienia, działania (*kamma*) i skutków działania (*vipāka*). Jest ona zależnie powstała, warunkowa, niedoskonała, a wszystkie formy w jej obrębie są nietrwałe i podlegają zmianie oraz rozpadowi. Każda sfera, każda istota, każda formacja (*sańkhāra*) naznaczona jest trzema cechami: niedoskonałością (*dukkha*), nietrwałością (*anicca*) oraz brakiem trwałej istoty (*anattā*). *Saṃsāra* to cierpienie i zmienność — i ostatecznie wszystko jest puste.

Rzeczownik *saṃsāra* pochodzi od czasownika *saṃsarati*, który oznacza „ciągle się poruszać, powracać raz po raz”[14]. Na tym polega istota pojęcia *saṃsāra* — wszystkie istoty w kosmosie są nieustannie uwikłane w nieskończoną przemianę i ruch. Nie ma w niej prawdziwego zadowolenia, a całe to „wędrowanie” ostatecznie okazuje się bezcelowe. Celem buddyzmu nie jest znalezienie czegoś wśród tych nieskończonych zmagań i zmian, lecz zakończenie tego wszystkiego i odnalezienie ostatecznego pokoju oraz ciszy *nibbāny*.

Saṃsāra to kosmos; obejmuje całość uwarunkowanego istnienia — od najniższych do najwyższych poziomów bytu. Jednym z ważnych tematów, który należy zrozumieć — i o którym Buddha często mówił — jest niepojęta ogromność *saṃsāry*:

> Mnisi, początek tej *saṃsāry* nie może być poznany. Załóżmy, że pewien człowiek zebrałby całą trawę, patyki i gałęzie na tym kontynencie Jambudīpa i — pociąwszy je na kawałki o długości czterech cali — ułożyłby je w jedną wielką stertę. Następnie zacząłby odkładać je po jednej, mówiąc: „To jest moja matka, to matka mojej matki, to jej matka...” Ten człowiek wyczerpałby cały swój stos patyków, zanim dotarłby do początku tej *saṃsāry*. Dlaczego tak jest? Ponieważ początek tej *saṃsāry* nie jest możliwy do poznania. Punkt początkowy istot, które wędrują i przechodzą z jednego istnienia w drugie (*saṃsarati*), zaślepione ignorancją i związane pragnieniem — jest niepoznawalny. Przez tak długi czas, mnisi, znosiliście cierpienie, ból i udrękę, wypełniając cmentarze. (SN 15:1)
>
> Przez tak długi czas wędrowaliście i przechodziliście z istnienia do istnienia, że strumienie krwi, które wypłynęły z powodu ścinania wam głowy, przewyższają objętość wód w czterech wielkich oceanach. W tym długim czasie, mnisi, istnieliście jako krowy, woły, kozy, owce, kury czy świnie — i wtedy ścinano wam głowę. W tym długim czasie byliście też rabusiami i złodziejami, a gdy was schwytano, również ścinano wam głowę. (SN 15:13)
>
> Początek tej *saṃsāry* nie jest poznawalny. Niełatwo jest znaleźć istotę, która — w tym niezmiernie długim czasie — nie była już wcześniej twoją matką, ojcem, bratem, siostrą, synem lub córką.

[12] Sanskrit = *nirvāṇa*.
[13] Dla znakomitego przeglądu nauk o nibbānie zobacz *The Island* autorstwa Ajahna Pasanno i Ajahna Amaro.
[14] *Pali-English Dictionary*, hasło „saṃsarati”.

> Przez tak długi czas, mnisi, znosiliście cierpienie, ból i udrękę, wypełniając cmentarze. Dość tego! Rozwijajcie znużenie (*nibbindati*) wobec wszystkich formacji. Dość tego! Wzbudźcie w sobie beznamiętność wobec nich. Dość tego! Wyzwólcie się z nich. (SN 15:14 i nast.)

Te cytaty pokazują, że problem *saṃsāry* nie jest tylko osobisty. Jest on wewnętrznie związany z naturą kosmosu. Podczas gdy rozwiązanie cierpienia jest osobiste (*ajjhatta* — „wewnętrzne"), samo cierpienie jest uniwersalne (*bahiddha* — „zewnętrzne"). Możemy powiedzieć, bez przesady, że cała manifestująca się rzeczywistość jest pewnego rodzaju dysfunkcją. Badanie kosmosu jest w istocie badaniem Pierwszej Szlachetnej Prawdy, prawdy o *dukkha*, czyli cierpieniu. Buddha nakazał nam zrozumieć prawdę o *dukkha* (SN 56:11), a to oznacza zrozumienie *saṃsāry*. W tej książce będziemy badać tę rzeczywistość w kategoriach sposobu, w jaki starożytni buddyści Indii ją rozumieli. Musimy zacząć od ustawienia sceny, że tak powiem, i opisania fizycznej areny, na której rozgrywa się wielka kosmiczna drama *saṃsāry*.

1:2 CZTERY WIELKIE ŻYWIOŁY

Zanim zaczniemy rozważać szczegóły materialnego wszechświata, warto najpierw, choć krótko, przyjrzeć się podstawowej fizyce, na której się on opiera, według starożytnych tekstów buddyjskich. Podstawowe elementy materii to cztery wielkie żywioły (*mahābhutā*). Są to: ziemia (*paṭhavī*), woda (*āpo*), powietrze, a dokładniej wiatr (*vāyo*) oraz ogień (*tejo*). Czasami dodaje się do nich przestrzeń (*ākāsa*[15]) oraz świadomość (*viññāṇa*), tworząc listę sześciu żywiołów (DN 3).

System czterech lub pięciu żywiołów (wraz z przestrzenią) nie jest unikalny dla buddyzmu i w rzeczywistości wyprzedza go o wiele wieków. Na przykład Taittirīyaka Upaniṣad stwierdza:

> „Z tego Ja (*Brahmān*) powstał eter (*ākāsa*, przez który słyszymy); z eteru powietrze (przez które słyszymy i czujemy); z powietrza ogień (przez który słyszymy, czujemy i widzimy); z ognia woda (przez którą słyszymy, czujemy, widzimy i smakujemy); z wody ziemia (przez którą słyszymy, czujemy, widzimy, smakujemy i wąchamy). Z ziemi zioła, z ziół jedzenie, z jedzenia nasiono, z nasiona człowiek. Człowiek zatem składa się z esencji jedzenia.[16]”

System medycyny ajurwedyjskiej opiera się na idei równoważenia czterech żywiołów[17]. Cztery żywioły występują również w tradycji zachodniej: ich odkrycie tradycyjnie przypisywane jest Empedoklesowi[18]. Wracając do czterech żywiołów rozumianych przez buddyzm, ziemia (*paṭhavi*) ma cechę rozciągania, twardości lub zajmowania przestrzeni, woda (*āpo*) to lepkość lub spójność, wiatr (*vāyo*) to ruch, a ogień (*tejo*) to ciepło i energia[19].

Cztery żywioły można podzielić na wewnętrzne (*ajjhattika*), będące częściami ludzkiego ciała, i zewnętrzne (*bāhira*), należące do zewnętrznego świata. Elementy wewnętrzne wymieniane są jako odpowiednie obiekty do medytacji, na przykład w *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta* (DN 22). Tak więc, żywioł ziemi uznawany jest za kości, skórę, mięśnie, organy i tym podobne; woda to płyny ustrojowe, takie jak krew, ropa, flegma i mocz; wiatr to oddech, a także „wiatry unoszące się ku górze, wiatry opadające ku dołowi i wiatry w brzuchu”; ogień to ciepło ciała oraz energia trawienia.

Mahāhatthipadopama Sutta (MN 28) omawia zewnętrzne żywioły, podkreślając ich nietrwałą i zmienną naturę poprzez omówienie tego, co się dzieje na świecie, gdy żywioły zostaną zakłócone lub zniszczone.

> Jest taki moment, przyjaciele, kiedy zewnętrzny element wody jest wzburzony (*pakuppati*, dosłownie „zły”). Wówczas nastąpi całkowite zniknięcie elementu ziemi.[20] Jest taki moment, przyjaciele, kiedy zewnętrzny element wody jest wzburzony, a wsie, miasteczka, miasta, prowincje i całe kraje zostają porwane. Jest (inny) moment, kiedy wody wielkiego oceanu opadają o sto yojanaów, o dwieście yojanaów, (i tak dalej, aż) woda w wielkim oceanie nie wystarcza nawet do tego, by zwilżyć czubek palca.

---

[15] Będziemy rozważać naturę przestrzeni w sekcji poświęconej królestwom bezformowym (§3:7,3).
[16] Taittirīyaka Upaniṣad 2:1. Przełożył Max Müller, 1879:54.
[17] The Ayurvedic Institute, hasło „Dosze, ich żywioły i atrybuty”, https://www.ayurveda.com/resources/articles/doshas-their-elements-and-attributes, dostęp 12 marca 2018.
[18] Empedokles udowodnił istnienie powietrza jako substancji fizycznej, zanurzając wiadro do góry dnem w wodzie. Internetowa Encyklopedia Filozofii, hasło „Empedokles (ok. 492—432 p.n.e.)”, https://www.iep.utm.edu/empedocl/#SH3, dostęp 12 marca 2018.
[19] Bodhi CMA, s. 237 i nast., VM XI oraz SN-a 14:30.
[20] Chodzi o zniszczenie systemu świata przez opad żrącej wody na końcu cyklu.Zobacz § 2.8.

> Jest taki moment, przyjaciele, kiedy zewnętrzny element ognia jest wzburzony, a wsie, miasteczka, miasta, prowincje i całe kraje zostają spalone. Ognia nie da się zgasić, dopóki nie dotrze do zielonej trawy, drogi, kamienia, wody lub ładnej, otwartej łąki, gdzie brakuje Paliwa. Jest (inny) moment, kiedy starają się (na próżno) rozPalić ogień nawet za pomocą kogucich piór i wyschniętych resztek skóry[21].
>
> Jest taki moment, przyjaciele, kiedy zewnętrzny element powietrza jest wzburzony, a wsie, miasteczka, miasta, prowincje i całe kraje zostają zdmuchnięte. Jest (inny) moment, w ostatnim miesiącu gorącego sezonu, kiedy starają się wytworzyć wiatr za pomocą liści palmowych i wachlarzy. Wówczas wiatr jest niewystarczający nawet do poruszenia trawy na strzechowym dachu. (MN 28)

Podczas gdy w Indiach istnieli nauczyciele, tacy jak Pakudha Kaccāyana, którzy nauczali, że cztery żywioły są jednymi z rzeczy, które należy uznać za stabilne i trwałe „jak filary" (DN 2), Buddha zawsze podkreślał ich zmienną i nietrwałą naturę. Ponadto, nie należało ich traktować jako siebie lub jako coś należącego do siebie (SN 4:177). Krótko mówiąc, cztery żywioły, na których oparta jest cała materialna rzeczywistość, same podlegają prawom warunkowanej egzystencji; są niedoskonałe, nietrwałe, zmienne i pozbawione rzeczywistej substancji siebie.

Wszystkie cztery żywioły są obecne w każdej jednostkowej rzeczywistej materii. Osoba, która osiągnęła mistrzostwo umysłu, może skupić się na obiekcie, takim jak klocek drewna, i postrzegać go jako ziemię, wodę, powietrze lub ogień, ponieważ wszystkie te elementy są obecne w drewnie (AN 6:41). Podobnie, wśród wymienionych mocy psychicznych, jakie może posiadać ktoś, kto osiągnął takie mistrzostwo, znajduje się chodzenie po wodzie, jakby była ziemią, lub przechodzenie przez stałe obiekty, jakby były wodą (DN 2). Te idee sugerują coś wykraczającego poza materialistyczne lub naiwne realistyczne stanowisko. W zależnym wszechświecie nic nie może być uznane za odrębny, solidny, samowystarczalny byt.

Fizyka czterech żywiołów była dalej rozwijana w Abhidhamma i komentarzach. Obok podstawowych czterech żywiołów, które są obecne w każdej rzeczywistej materialnej jednostce, istnieje dodatkowa lista 24 wtórnych atrybutów materii[22]. Większość z nich ma zastosowanie tylko w specjalnym przypadku ciał istot żywych. Jednym z ważnych wtórnych elementów jest przestrzeń (*ākāsa*), którą rozważymy w kontekście bezformnych wymiarów (§3:7,3). W późniejszym rozwoju, wypracowanym dopiero w subkomentarzach, przekształciło się to w rodzaj teorii atomowej. Klastry czterech wielkich żywiołów razem z co najmniej czterema wtórnymi elementami (kolor, zapach, smak i pożywienie) tworzą najmniejszą jednostkę materii, *rūpa kalāpa*[23]. Te reprezentują podstawowe jednostki fizycznej rzeczywistości. *Rūpa kalāpa* to materialne przejawy koncepcji *dhammy* z Abhidhammy; momentalna „punktowa chwila"[24] egzystencji.

Szczególnie biorąc pod uwagę te późniejsze rozwinięcia, nazwy żywiołów nie powinny być traktowane jako reprezentacje zwykłych substancji, takich jak ziemia, woda itd., ale raczej jako jedynie urządzenia mnemoniczne. Żywioły w systemie buddyjskim są bardziej podobne do jakości lub potencjałów materii niż do oddzielnych fizycznych składników. Tak więc, element

[21] Komentarz mówi, że nawet z takimi drobiazgami są w stanie wytworzyć tylko niewielką ilość ciepła, w przeciwieństwie do tego, jak było to dawniej. Pomysł wydaje się być taki, że te rzeczy powinny łatwo się Palić, ale teraz już nie palą się w ten sposób.
[22] Pełną listę tych elementów znajdziesz w CMA, s. 236.
[23] Karunadasa, 2015, p. 215 f.
[24] Aby użyć wyrażenia stworzonego przez rosyjskiego uczonego buddyjskiego Teodora Stcherbatsky'ego.

ziemi nie jest ściśle rzeczonym *czymś*, co posiada jakość twardości, lecz jest samą twardością. Koncepcja dyskretnych dhammy w Abhidhamma nie dopuszcza żadnej dualności między substancją a jakością[25]. W późniejszych tekstach mówi się, że wszystkie cztery żywioły są obecne w równym stopniu w każdej jednostce materii fizycznej, a różnice zaobserwowane w różnych substancjach są determinowane przez zmienne intensywności czterech żywiołowych jakości[26].

Oprócz ich znaczenia jako podstawowych składników rzeczywistości fizycznej, cztery żywioły mają przynajmniej dwie implikacje dla kosmologii przedstawionej na tych stronach. Cztery z pięciu żywiołów są ustawione pionowo w systemie światów. Ziemia spoczywa na wodzie, która spoczywa na powietrzu (wietrze), który spoczywa na przestrzeni[27]. I gdy ten system światów dobiega końca, zostanie zniszczony przez ogień, wodę lub powietrze (§ 2.7–2.8).

[25] Karunadasa, 2015, s. 171-172.
[26] Karunadasa, 2015, s. 177.
[27] Zobacz Rysunek 2—Przekrój Cakkavāḷa.

1:3 CAKKAVĀḶA—SYSTEM ŚWIATÓW

Podstawową jednostką buddyjskiego kosmosu jest cakkavāḷa, które można przetłumaczyć jako „system światów". Jest to funkcjonalny, ale nie strukturalny odpowiednik układu słonecznego w nowoczesnych terminach. *Cakkavāḷa* jest podobne do układu słonecznego w tym sensie, że jest zbiorem „światów" lub „krain", który obejmuje jedno słońce, a w którym żyją różne rodzaje istot. Ponadto, jak zobaczymy, jest to jednostka kosmicznej przestrzeni, ale nie całość. Istnieje niezliczona ilość innych *cakkavāḷa* rozciągających się w przestrzeni, tak jak w nowoczesnej kosmologii naukowej istnieją układy słoneczne. Niemniej jednak, nie możemy zbytnio posunąć tej analogii. Inne *cakkavāḷa* w ogóle nie są związane z gwiazdami, a słońce nie jest centralnym elementem. *Cakkavāḷa* jest zgrupowane wokół wielkiej centralnej góry, Sineru[28].

Termin *cakkavāḷa* jest prawie nieznany w kanonie[29], a koncepcja ta jest w pełni rozwinięta dopiero w literaturze komentarzowej. Teksty kanoniczne używają *lokadhātu* (dosł. „element świata") lub po prostu *loka* („świat") w odniesieniu do systemu światów. Zawartość *loka* jest zdefiniowana
w *Aṅguttara Nikāya* jako:

> Tak daleko, jak obracają się słońce i księżyc, świecąc we wszystkich kierunkach, to jest świat (*loka*). Jest tam księżyc, słońce, Sineru, król gór, (cztery kontynenty wysp) Jambudīpa, Aparagoyāna, Uttarakuru i Pubbavideha, wielki ocean, (sześć „niebiańskich" krain zmysłowych) Czterech Wielkich Królów, Cātumahārājika, Tāvatiṃsa, Yāma, Tusita, Nimmānarati, Paranimmitavasavatti oraz Brahmāloka.[30]

Komentatorzy bez wątpienia wprowadzili termin cakkavāḷa dla precyzyjności. Słowo loka jest niezwykle zmienne w swoim dokładnym znaczeniu, nawet gdy jest modyfikowane jako *lokadhātu*, co może odnosić się do jednego systemu światów lub do wielokrotności systemów światów. Element *loka* może być również używany w odniesieniu do określonego królestwa w ramach *cakkavāḷa*, takiego jak *devaloka* lub *brahmāloka*. Komentarz często musi dokładnie określić, co oznacza *loka* w danym kontekście, na przykład:

> Istnieją trzy (znaczenia) *loka; okāsaloko* „świat przestrzeni", *sattaloko* „świat istot" oraz *saṅkhāraloko* „świat formacji". Tutaj chodzi o świat istot. (DN-a 2)

Słownik Pali-Angielski Towarzystwa Tekstów Pali (PED) poświęca stronę i pół na wyjaśnienie różnych niuansów znaczeniowych słowa *loka*. Nic dziwnego, że kompilatorzy komentarzy poczuli potrzebę wprowadzenia bardziej precyzyjnego terminu, by odnieść się do tej bardzo specyficznej grupy obiektów.

Słowo *cakkavāḷa* (sanskryt *cakravāṭa, cakravāḍa, cakkavāla*) sugeruje zamkniętą, okrągłą przestrzeń. Pierwszy element, *cakka*, to słowo oznaczające „koło", a drugi, *vāḷa* z sanskrytu *vāṭa*, oznacza „ogrodzenie lub zamkniętą przestrzeń".[31]

---

[28] K. N. Jayatilleke (2009: s. 65–76) bada tę analogię w swoim eseju „Buddyjskie pojęcie wszechświata".
[29] Słowo *cakkavāḷa* pojawia się tylko raz w czterech głównych nikājach, w strofie umieszczonej na końcu *Mahāparinibbāna Sutta* (DN 16), którą komentarz mówi, że dodali starsi ze Sri Lanki. Pojawia się również w *Buddhavaṃsa* i *Apadāna* z *Khuddaka Nikāya*, które z pewnością są późnymi dodatkami.
[30] AN 3:81 (ang. 3:80)—Oryginał odnosi się do tysiąca takich systemów światów i został zmieniony tutaj z liczby mnogiej na pojedynczą.
[31] Zobacz Turner, *Comparative Dictionary of Indo-Aryan Languages* oraz Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*.

Najpełniejszy opis cakkavāḷa znajduje się w *Visuddhimagga*:

> Średnica *cakkavāḷa* wynosi 1,204,450 *yojana*. Obwód to 3,610,035 *yojana*. Całość spoczywa na warstwie ziemi o grubości 240,000 *yojana*. Ta warstwa leży na warstwie wody o grubości 480,000 yojana, a ta na warstwie pary (*nabhamugga*) o grubości 960,000 *yojana*.

Cakkavāḷa zawiera następujące elementy:

> Sineru, najwyższą z gór, która ma wysokość 84,000 *yojana* i schodzi do morza na kolejne 84,000 *yojana*.
>
> Wokół Sineru znajduje się siedem okrągłych pasm górskich, z których każde jest o połowę niższe od poprzedniego. Są one nazwane, od najbardziej wewnętrznego do najbardziej zewnętrznego, w następującej kolejności: Yugandhara, Īsadhara, Karavīka, Sudassana, Nemindhara, Vinataka i Assakaṇṇa. Te pasma górskie ozdobione są licznymi kamieniami szlachetnymi. Mieszkają tu wielcy królowie (*mahārājā*) oraz liczni Deva i yakkha.
>
> (W oceanie wokół najbardziej zewnętrznego pierścienia gór znajdują się cztery wyspiarskie kontynenty:) Jambudīpa, który ma 10,000 *yojana* szerokości, Aparagoyāna i Pubbavideha, które mają po 7,000 *yojana* wielkości oraz Uttarakuru, który ma 8,000 *yojana* szerokości. Każdy z kontynentów jest otoczony przez pięćset małych wysp.
>
> Księżyc ma średnicę 49 *yojana*, a Słońce 50. Kraina Deva Tāvatiṃsa (na szczycie Sineru) ma 10 000 yojana wielkości. Podobnie kraina Asurów (pod morzem, u podstawy Sineru). *Niraya* Avīci (poniżej Jambudīpa) również ma 10 000 *yojana* średnicy. Około całości kręgu znajduje się pas gór, który zanurza się na 82 000 *yojana* w morzu i wznosi się na taką samą wysokość w niebo.
>
> W różnych miejscach rosną te wielkie drzewa, każde z nich ma 100 *yojana* wysokości, z pniem o obwodzie 15 *yojana*, wysokości 50 *yojana* i z liśćmi rozciągającymi się na 100 *yojana* wokół (i wznoszącymi się na tę samą wysokość). Na południowym kontynencie Jambudīpa rośnie drzewo Jambu, na Aparagoyāna drzewo Kadamba, na Uttarakuru drzewo Kapparukkha, na Pubbavideha drzewo Sirīsa, w krainie Asurów rośnie drzewo Cittapāṭali, w miejscu *supaṇṇów* (na zboczach Sineru) rośnie drzewo Simbali, a w krainie Deva Tāvatiṃsa rośnie drzewo Pāricchattaka.
>
> Góry Himavā (mówiąc ogólnie, "Himalaje" znajdujące się na Jambudīpa) mają wysokość 500 *yojana*, długość i szerokość 3000 *yojana* i zawierają 84 000 szczytów.
>
> Liczba *cakkavāḷ* jest nieskończona, a pomiędzy nimi znajdują się Lokantaraniraye (ciemne piekielne krainy istniejące między światami).[32]

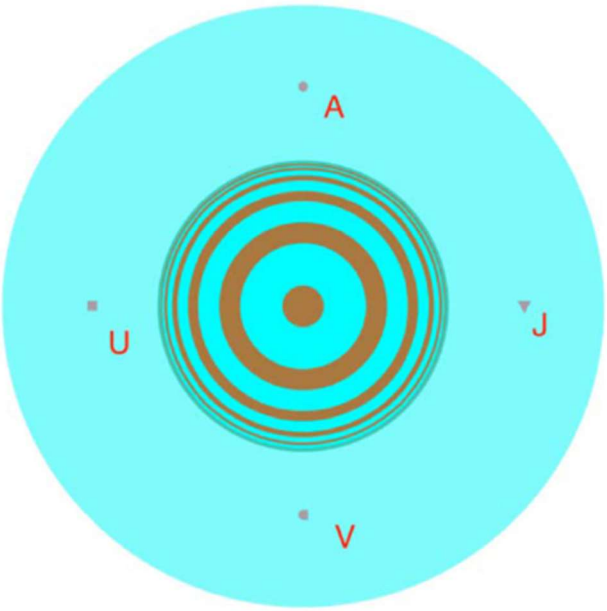
Wszystkie te elementy zostaną opisane w odpowiednim czasie.

Zebrane razem, te dwa fragmenty z Komentarza Aṅguttary i *Visuddhimaggi* dostarczają najbardziej kompletną mapę *cakkavāḷa*, jaką możemy znaleźć w źródłach Palijskich. Aby uzupełnić obraz, musimy zwrócić się do *Abhidharmakośa*, który dostarcza niektóre brakujące

[32] Vism 7.40f. Oryginał jest częściowo w wierszu. Tłumaczenie to przearanżowuje niektóre elementy i pomija niektóre poetyckie ozdobniki. Wyrażenia w nawiasach kwadratowych zostały dodane dla wyjaśnienia. Dziwnie, niektóre z nazw własnych zostały tu zapisane inaczej niż w innych miejscach, w sposób bliższy wersjom sanskryckim. To tłumaczenie zastępuje je standardowymi formami Pali. Prawie identyczny fragment można znaleźć również w Sn-a 3:7.

miary. Mówi się tam, że Sineru i siedem otaczających go pierścieni górskich mają każda taką samą szerokość jak wysokość, więc Sineru ma 80 000 *yojana* szerokości u podstawy, gdzie wychodzi z morza, Yugandhara ma 40 000 i tak dalej. Pierścienie górskie oddzielone są okrągłymi morzami. Morze między Sineru a Yugandharą ma 80 000 yojana szerokości, a każdy kolejny pierścień jest o połowę węższy niż poprzedni. Niebiańskie *sagga* (krainy deva lub „nieba") nad ziemią mają dwukrotnie większą wysokość niż poprzednie, więc świat Yamy, pierwszy z sześciu *sagga*, znajduje się 80 000 *yojana* nad światem Tāvatiṃsa na szczycie Sineru, czyli 160 000 *yojana* nad „poziomem morza", a najwyższy *sagga*, świat Paranimmitavasavatti, znajduje się 1 280 000 *yojana* nad poziomem morza. Jeśli uwzględnimy najniższy świat Brahmy w definicji cakkavāḷa, jak czyni to Komentarz Aṅguttary, to musi on wynosić 2 560 000 *yojana* nad ziemią.[33]

FIGURE ONE—THE *CAKKAVĀḶA* TO SCALE



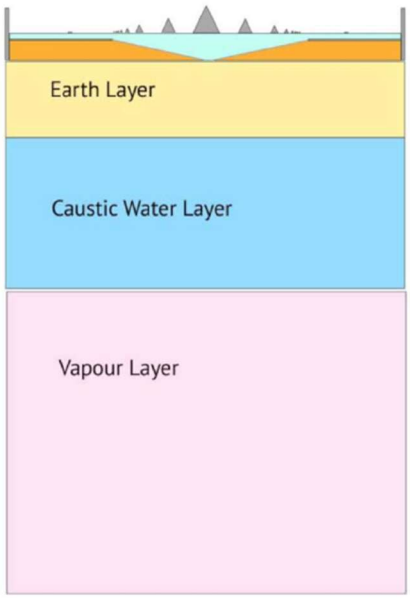
Środkowe koło przedstawia Górę Sineru, ciemne okręgi to pasma górskie. Niebieskie obszary oznaczają morza. Cztery wyspiarskie kontynenty zostały oznaczone wielkimi literami odpowiadającymi ich nazwom.

Aby uzyskać wyobrażenie o skali, warto zauważyć, że odległość z Ziemi na Księżyc według współczesnych pomiarów byłaby nieco mniejsza niż szerokość pasma Yugandhara, czyli pierwszego kręgu otaczającego Sineru.

Diagram ten został przedstawiony zgodnie ze staroindyjską konwencją — z kierunkiem wschodnim u góry.

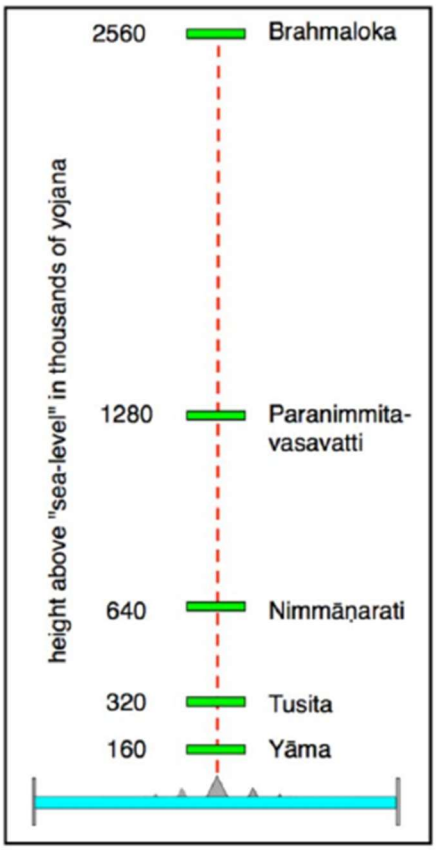
[33] Dla pomiarów zaczerpniętych z Abhidharmakośa, zobacz AK 3:5, s. 451 i nast.

RYSUNEK DRUGI—PRZEKRÓJ CCAKKAVĀḶA



Rysunek w skali.

RYSUNEK TRZECI—
WERTYKALNA MAPA NIEBIESKICH KRÓLESTW DEVÓW



Aby podsumować obraz *cakkavāḷa*: świat-system jest zdominowany przez centralną masę Sineru, która otoczona jest siedmioma pierścieniami gór, rozdzielonymi szerokimi morzami. Na najdalszym pasie oceanu znajdują się cztery duże kontynenty-wyspy oraz dwa tysiące mniejszych wysp. Południowy kontynent-wyspa, Jambudīpa, to miejsce, w którym żyją ludzie jakich znamy. Całość otacza pierścień gór, który wyznacza granicę *cakkavāḷa*. Pod powierzchnią ziemia wspierana jest przez warstwę wody, która z kolei wspiera warstwa pary. Na powierzchni, w przestrzeni, znajdują się różne *sagga*, z których każdy jest dwa razy dalej niż poprzedni.

Pierwszą rzeczą, którą warto zauważyć na tej mapie, jest ogromna skala systemu światowego, jaką wyobrażali sobie starożytni Indusi. Jeśli przyjmiemy, że *yojana* ma około dwunastu kilometrów[34], to góra Sineru ma wysokość 960 000 km, a cały *cakkavāḷa* ma średnicę 14 453 400 km. Dla porównania, współczesna średnica Ziemi wynosi 12 756 km, a odległość od Ziemi do Księżyca to 384 400 km, co stanowi mniej niż połowę wysokości góry Sineru. Kontynent wyspiarski Jambudīpa, który odpowiada ówczesnemu znanemu światu zamieszkałemu przez ludzi, ma szerokość około trzy razy większą niż współczesne szacunki obwodu Ziemi, a spojrzenie na diagram pierwszy pokaże, że Jambudīpa jest fizycznie bardzo nieistotną częścią całego systemu.

Druga cecha, która zwraca naszą uwagę w tym kosmosie, to elegancka symetria i harmonia całości. Poziomo, system rozchodzi się od centralnej masy Sineru w pierścieniach wody przeplatanych z górskimi pasmami, z każdym kolejnym pierścieniem będącym połową rozmiaru poprzedniego. Powyżej, każda *sagga* jest dwukrotnie bardziej oddalona od poprzedniej. Liczba siedem jest istotna; istnieje siedem pierścieni górskich i siedem pośrednich okrągłych mórz. Ponad poziomem zamieszkiwanym przez ludzi znajduje się siedem *sagg*, jeśli uwzględnimy

[34] Zobacz dodatek dotyczący jednostek miary.

Brahmālokę. Liczba siedem jest potężnym symbolem i występuje w wielu systemach mistycznych na całym świecie. Istnieje siedem dni tygodnia, siedem (astrologicznych) planet[35], siedem czakr, siedem nut muzycznych i tak dalej. W omawianym systemie kosmologicznym widzimy twórczą siłę rozwijającego się kosmosu wyłaniającą się z ogromnej centralnej masy Sineru, niczym rezonujące częstotliwości, i dotyczy to zarówno poziomo, jak i pionowo.

TABELA DRUGA — GŁÓWNE CECHY CAKKAVĀḶA

typ	nazwa	Rozmiar (w yojanaa)	notka
Góra centralna	Sineru	84,000	Tāvatiṃsa znajduje się na szczycie
Łańcuch Górski, Okrągły	Yugandhara	42,000	Pierwszy pierścień górski, związany ze słońcem i księżycem
Łańcuch Górski, Okrągły	Īsadhara	21,000	Drugi pierścień górski
Łańcuch Górski, Okrągły	Karavīka	10,500	Trzeci pierścień górski
Łańcuch Górski, Okrągły	Sudassana	5,250	Czwarty pierścień górski
Łańcuch Górski, Okrągły	Nemindhara	2,625	Piąty pierścień górski
Łańcuch Górski, Okrągły	Vinataka	1,312.5	Szósty pierścień górski
Łańcuch Górski, Okrągły	Assakaṇṇa	656.25	Siódmy pierścień górski
Kontynent wyspowy	Jambudīpa	10,000	kontynent południowy; znany świat
Kontynent wyspowy	Aparagoyā	7,000	kontynent wschodni
Kontynent wyspowy	Uttarakuru	8,000	kontynent północny; ziemski raj
Kontynent wyspowy	Pubbavideha	7,000	kontynent zachodni
Zewnętrzny ocean	Mahāsamudda	312,318.75 (szerokość)	
Ściana zewnętrzna	Cakkavāḷapabbata	82 000 (wysokość)	strome ściany klifowe ograniczające całość

[35] W zachodnim rachunku przynajmniej. W Indiach dodają Rāhu, planetę zaćmienia.

1:4 SINERU

Cakkavāḷa jest zdominowany przez ogromną centralną masę Góry Sineru. Jest to wielka oś świata, wokół której wszystko jest rozmieszczone symetrycznie. Sineru wznosi się na 84 000 *yojana* w przestrzeń i zanurza się o kolejne 84 000 yojana w głębiny morza[36], a jego szerokość na poziomie morza wynosi 84 000 *yojana*. Aby pojąć ogrom Sineru, warto porównać to z nowoczesnymi miarami: odległość między Ziemią a Księżycem wynosi około 32 000 *yojana*[37]. Sineru jest wymieniane jako jedna z rzeczy "potężnych i wyjątkowych[38]" (*mahanto so ekoyeva*). Nazywane jest "Królem Gór" (*pabbatarājā*)[39].

Nazwa *Meru* lub *Sumeru* dla tej góry, która jest dobrze znana z sanskryckich źródeł, niemal nigdy nie występuje w najstarszych warstwach tekstów Pali. Jeden wers w Suttanipāta odnosi się do Deva jako *merumuddhavāsin* („mieszkańcy szczytu Meru") (Sn 3:11), a w innym wersecie z Dīgha Nikāya Sineru jest nazywana *Mahāneru* (DN 32). Te różne nazwy występują również w komentarzach oraz w niektórych późniejszych księgach *Khuddaka Nikāya*, zazwyczaj jako trop poetycki w wersetach[40]. Nawet w komentarzach, nazwa Sineru jest zdecydowanie najczęściej używana i będzie stosowana wyłącznie tutaj.

Kształt Sineru przypomina stromą, ściętą piramidę o czterech bokach. Północna strona jest wykonana ze złota, wschodnia z srebra, południowa z klejnotów (w sub-komentarzu zidentyfikowanych jako szafiry), a zachodnia z kryształu. Każda strona emituje promienie, które, rozciągając się na brzeg świata, determinują kolor mórz i nieba w danym kierunku. Dlatego na południu Sineru, gdzie żyjemy, morza i niebo są głównie niebieskie, w kolorze szafirów[41]. Sineru jest opisany jako "piękny do oglądania" (Jāt 541).

Na szczycie Sineru znajduje się płaska platforma, na której stoi miasto dev Tāvatiṃsa. To miasto ma podobno 10 000 *yojana* szerokości (Sn-a 3:7 i Vism 7.44). Nie jest jasne, czy to miasto pokrywa całą platformę, czy też istnieją otwarte tarasy poza murami miasta[42]. Jeśli przyjmiemy, że miasto zajmuje całą platformę, co oznacza, że ma również 10 000 *yojana* szerokości, łatwo obliczyć nachylenie Sineru, które wynosi 58,05 stopnia; co jest dość strome[43]. To dobrze pasuje do obrazu asurów atakujących Tāvatiṃsa "wspinających się po zboczu jak mrówki wspinające się na mrowisko" (MN-a 37).

---

[36] AN 7:66. Abhidharmakośa podaje wysokość Sineru jako 80 000 yojan, a głębokość podwodną na 24 000 yojan, AK 3:5, s. 453.

[37] Biorąc yojana jako 12 km i odległość Ziemia-Księżyc jako 384 401 km.

[38] MN-a 115. Pozostali to Buddha, ocean, niebo, Sakka, Māra i Brahmā.

[39] Na przykład w MN 129, SN 22:99, AN 3:81 (ang. 3:80), AN 5:196 oraz w wielu innych miejscach.

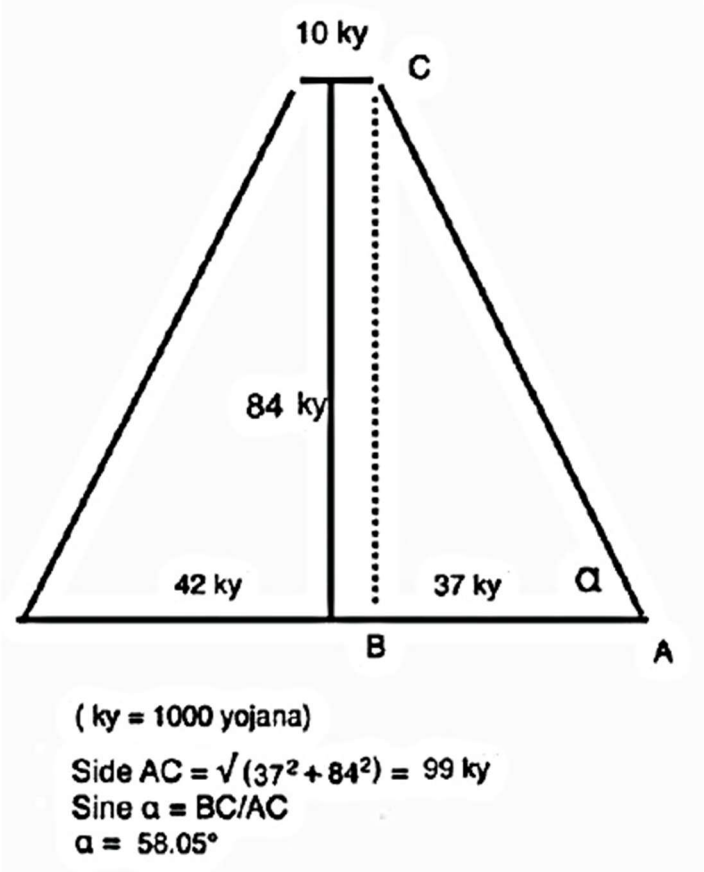
[40] Meru występuje na przykład w Thī 6:6, Jāt 506 i 537, a także obficie w Apadāna i Buddhavaṃsa. Sumeru pojawia się tylko w jednym wersie, który znajduje się w Thī 6:6 oraz w równoległej sekcji Therīapadāna.

[41] DN-a 32 i DN-ṭ 32. Zobacz także SN-a 15:3.

[42] Wzmianki o "sinerussa ālinde" znajdują się w SN-a 11:1, co mogłoby być interpretowane jako tarasy poza murami, ale kontekst wyraźnie wskazuje, że są to "linie obrony", z których niektóre znajdują się daleko w dół zboczy Sineru.

[43] Zobacz diagram 3. Zauważ, że jeśli plateau jest większe niż miasto, to nachylenie byłoby jeszcze bardziej strome.

FIGURA CZTERY—SPADEK GÓRY SINERU



Spadek góry Sineru obliczony za pomocą trygonometrii. ky = 1000 yojana.

Kształt i wymiary tej części Sineru, która znajduje się pod wodą, nie mogą być opisane z pewnością. Najbardziej prawdopodobnym założeniem jest, że zbocze góry opada w taki sam sposób w kierunku dna morskiego. Sprawiłoby to, że szerokość Sineru na dnie wynosiłaby około 150 000 *yojana*. To założenie jest poparte stwierdzeniem, że dno morza łagodnie opada od stóp Sineru. To właśnie tutaj, u podstawy góry, znajdują się mieszkania asurów[44]. Inna możliwość, którą można zobaczyć w niektórych starych rysunkach, to kształt rombu, tzn. że Sineru zwęża się pod wodą pod odwrotnym kątem, opierając się na dnie morskim na podstawie 10 000 *yojana*. Choć może to wydawać się absurdalne, pasowałoby do koncepcji krainy asurów jako lustra Tāvatiṃsa, co zostanie omówione w Części Trzeciej (§ 3:3,23).

Stoki Sineru są porośnięte lasami, przynajmniej częściowo. Na niższych stokach rośnie gaj drzew Ṣimbali, który jest domem *supaṇṇów*[45]. Gdzie Sineru zstępuje do oceanu, znajdują się piaszczyste plaże, na których w starożytności żyli święci ludzie, którzy od czasu do czasu byli niepokojeni przez przechodzące armie asurów (SN 11:10). Piaski te są różnie opisywane jako srebrne (SN-a 11:10) lub złote (Jāt 542, Eng. 546), a gdy coś jest bardzo trudne do wykonania, mówi się, że jest „jak zbieranie piasku z nóg Sineru”.[46]

Patrząc poza teksty Pali, w *Abhidharmakośa* znajduje się nieco bardziej rozbudowany obraz Sineru. Tekst ten informuje, że z wierzchołka Sineru wystają cztery tarasy, z których pierwsza

[44] Ud-a 5:5. Odnośnie asurów zobacz § 3:3,23.
[45] Jāt 31. Supaṇṇy to gigantyczne ptaki, patrz § 3:2,5.
[46] DN-a 1, MN-a 44, SN-a 14:15, SN-a 35:99, Jāt 542.

znajduje się na wysokości 10 000 *yojana* nad poziomem morza, a kolejne są rozmieszczone co 10 000 yojana wyżej. Na tych tarasach znajdują się różni mieszkańcy. Na pierwszym zamieszkuje rasa *yakṣów* (w Pali = *yakkhas*), znana jako „Ci, którzy trzymają dzbanek" (*karotapānaya*), na drugim „Ci, którzy noszą korony", na trzecim „Ci, którzy są zawsze pijani" (*sadāmatta*), a czwarty to dom Czterech Wielkich Królów i mniejszych deva Cātumahārājika (AK 3:5, s. 462). To ostatnie zamieszkanie zgadza się z tekstami Pali, które również umieszczają królestwo Cātumahārājika w połowie wysokości Sineru (Vibha 18:6).

Wielkie znaczenie Sineru jako dominującej cechy fizycznej *cakkavāḷa* jest udowodnione poprzez jego częste używanie w porównaniach, niektóre o charakterze przysłowiowym.

> Buddha zapytał: „Co myślicie, bhikkhus, co jest większe? Sineru, król gór, czy stos siedmiu kamyków wielkości fasoli mung?" Bhikkhowie odpowiedzieli: „Sineru, król gór, jest większy, bhante, w porównaniu do stosu kamyków, który nie ma żadnego znaczenia." „Tak samo, bhikkhowie, jest z cierpieniem, które pozostało u szlachetnego ucznia, który osiągnął wgląd... w porównaniu do cierpienia, które zostało przez niego wyeliminowane." (SN 13:10)

Ogromna ilość nazywana jest *sinerumatto* („tak duża jak Sineru") (MN-a 56). Mówi się, że nie można odpłacić darem Dharmy nawet stosując ogromny stos drogocennych towarów wielkości Sineru (MN-a 142). Kiedy coś jest niemożliwe, mówi się, że jest to jak „próba rozbicia Sineru pięścią" lub „wspinanie się na Górę Sineru" (DN-a 1). Kiedy coś jest naprawdę wspaniałe lub cudowne, często odnosząc się do nauki Buddhy, mówi się, że jest to „jak podnoszenie Sineru" (DN-a 1) lub jak „Sineru unoszące się w niebo" (Jāt 509) albo „jak obracanie Sineru" (Jāt 532). Gdy pobożna osoba pragnie wyrazić, że jej cnota lub zrozumienie nie może się równać z tym Buddhy, może powiedzieć: „To jak porównywanie Sineru do ziarenka gorczycy[47]." Kiedy jakaś duchowa cecha, jak na przykład wiara, jest mocno ugruntowana, mówi się, że jest „niezachwiana jak Sineru[48]." Niektóre z tych porównań wykorzystują obrazowe obrazy. Mówi się, że nauka Dhammy Kumārakassapy jest jak „tysiąc oliwnych lamp na szczycie Sineru" (MN-a 43). Buddha Vipassī wygłaszał nauki tylko raz na siedem lat, ale kiedy to robił, była to wielka chwila. Mówiło się, że była to chwila „jak sprowadzenie Drogi Mlecznej (*ākāsagaṅga*, czyli „Niebiańska Ganges") lub jak używanie Sineru jako moździerza do mieszania wielkiego oceanu."[49]

Wśród tych, którzy nie należą do tradycji buddyjskiej, Sineru, razem z "wielką ziemią" (*mahāpaṭhavī*) i morzem, były uważane za wieczne i niepodlegające zmianom (MN-a 22 i SN-a 22:96). Z pewnością takie przekonanie wydaje się naturalnym, choć naiwnym założeniem; Sineru, będąc solidnym centrum tego świata, stanowi tło dla całej zmiennej dramy życia devów i ludzi. Jednak Buddha nauczał, że nawet potężne Sineru podlega zmianie i rozpadowi. "Ta ziemia i Sineru, król gór, zostaną spalone i pochłonięte" (AN 7:66). Dla publiczności, która żyła w świecie skupionym na wielkim Sineru, było to potężne stwierdzenie na temat nietrwałości.

Buddha, samodzielnie transcendentny wobec cyklicznego stawania się (saṃsāra), ukazuje efemeryczną naturę całej uwarunkowanej rzeczywistości. Nie było by lepszego sposobu na zrobienie tego niż wykorzystanie Sineru, symbolu nieruchomej solidności. Kiedy Buddha wstąpił do nieba Tāvatiṃsa, aby nauczać Abhidharmę devów tam obecnych, uczynił to w sposób nadzwyczajny: wykonał tylko dwa kroki; najpierw postawił stopę prawą na Yugandharze (pierwszym i najwyższym z wielkich okrągłych łańcuchów górskich), a następnie postawił stopę

[47] DN-a 4, MN-a 22, MN-a 95, Dhp-a 1:8.
[48] DN-a 27, MN-a 47, MN-a 108 etc.
[49] SN-a 16:11 & AN-a 1: 191: *ākāsagaṅgaṃ otārento viya sineruṃ matthaṃ katvā sāgaraṃ nimmathento*.

lewą na szczycie Sineru. Góry te "zgięły się jak gałązki", aby przyjąć jego równy krok (DN-a 30). Nie tylko Buddha, ale także niektórzy z jego wielkich uczniów byli w stanie wykonać podobne cudowne transformacje. Kiedy Moggallāna udał się na Tāvatiṃsa, aby skonsultować się z Buddhą na temat swojego powrotu na ziemię, zrobił to przechodząc przez stałe jądro Sineru w taki sposób, że był widoczny dla ludzi na ziemi przez cały czas. Kiedy Buddha zapytał go, co by zrobił, gdyby poproszono go o wykonanie wielkiego nadzwyczajnego wyczynu, Moggallāna odpowiedział, że wziąłby Sineru między zęby i zmiażdżył go jak fasolę, lub spacerowałby, używając wielkiej ziemi jako parasola, a Sineru jako kijek (Dhp-a 14:2).

1:5 SIEDEM PASM GÓRSKICH

Otaczające Górę Sineru znajdują się siedem okrężnych pasm górskich, oddzielonych siedmioma okrężnymi pasami oceanów. Te pasma, od najbliższego otaczającego Sineru do najbardziej zewnętrznego, to:

Yugandhara – „Niosący jarzmo" – 42,000 *yojana* wysokości

Īsadhara – „Niosący władcę" – 21,000 *yojana* wysokości

Karavīka – „Kukułka" – 10,500 *yojana* wysokości

Sudassana – „Piękny" – 5,250 *yojana* wysokości

Nemindhara – „Noszący obrzeże" – 2,625 *yojana* wysokości

Vinataka – „Krzywy" – 1,312.5 *yojana* wysokości

Assakaṇṇa – „Wielokątny" – 656.25 *yojana* wysokości[50]

Oprócz prostego stwierdzenia o ich wysokości, niewiele więcej wiadomo o tych pasmach górskich. Nazywane są „siedmioma wielkimi szczytami" (*satta mahāselā*) i „gigantycznymi górami" (*girī brahā*). Mówi się, że są ozdobione różnymi klejnotami[51] i stanowią miejsce zamieszkania wielkich królów (*mahārājā*), devów i yakkhów[52]. Wznoszą się stopniowo od Assakaṇṇa do Yugandhary, porównuje się je do „zestawu schodów" (Jāt 541).

Jedynym z siedmiu, który otrzymuje nieco bardziej szczegółowy opis, jest pierwszy i najwyższy, Yugandhara. Jest on związany z słońcem i miesiącem, które czasami opisuje się jako „wschodzące z Yugandhary" (DN-a 20, Dhp-a 2:3), ponieważ te niebieskie ciała krążą wokół Sineru na wysokości Yugandhary. W Javanahaṃsa Jātace Bodhisatta urodził się jako złoty gąsieniec (*haṃsa*) o nadzwyczajnej prędkości i mocy.

> Dwaj młodsi bracia Bodhisatty postanowili pobiec w wyścigu ze słońcem. Bodhisatta ostrzegł ich: „Słońce jest szybkie, nie możecie się z nim ścigać, zostaniecie zniszczeni." Ale oni, nie słuchając jego słów i nie znając swojej siły, wzlecieli do poziomu słońca i usiedli na Yugandharze. Aby ich uratować, Bodhisatta także wzleciał na Yugandharę i usiadł obok nich. Gdy pojawił się dysk słońca, gęsi poleciały za nim. (Jāt 476)

Istnieje również wielki wódz yakkhów o imieniu Yugandhara, który nosi to imię, ponieważ mieszka na tej górze (DN-a 32).

---

[50] Lista nazw znajduje się w wersetach w *Visuddhimagga* 7.42, *Suttanipāta-aṭṭhakathā* 3:7 oraz *Jātaka* 541.

[51] Abhidharmakośa mówi, że są one wykonane ze złota. AK 3:5, s. 453.

[52] Wszystko to pochodzi z Vism-mhṭ 7 oraz niemal identycznego fragmentu w Sn-a 3:7. Czy mahārājā mają na myśli cātumahārājā, „Czterech Wielkich Królów"? Prawdopodobnie, ponieważ Vibh-a 18:6 wskazuje, że ich miejsce zamieszkania znajduje się w połowie stoku Sineru, co zgadza się z Abhidharmakośą.

1:6 MORZA OKRĘŻNE.

Przestrzenie pomiędzy siedmioma okrężnymi pasmami gór wypełniają siedem okrężnych mórz, zwanych *sīdantaramahāsamudda* („wielkie pośrednie oceany") lub po prostu *sīdantara*. Morze, które znajduje się pomiędzy Sineru a Yugandharą, jest tak szerokie, jak wysokość Sineru, a każde kolejne morze jest o połowę węższe od poprzedniego, zmniejszając się w tej samej proporcji, co wysokości gór (Vism-mhṭ 7). Morza te mają niezwykłe właściwości. Woda w nich jest tak „subtelna" (*sukhu*), że nic nie może unosić się na ich powierzchni, „nawet pióro pawia". To właśnie dlatego nazywane są *sīdantara*, gdzie element *sīd-* pochodzi od czasownika *sīdati*, który oznacza „tonąć" (Jāt 541).

Jedno z przejść mówi, że wody sīdantar są całkowicie spokojne, bez fal czy jakiegokolwiek ruchu (Nidd 1:14). Ale to jest sprzeczne z porównaniem, które występuje gdzie indziej, odnoszącym się do wielkiego dźwięku, jakby wiele istot się radowało. Kiedy Bodhisatta porzucił życie domowe, radość niezliczonej liczby devów została porównana do „ryku morza wewnątrz Yugandhary" (Ap-nid). W innym miejscu dźwięk wielkiego królewskiego święta porównany jest do dźwięku, który „wiatr z Yugandhary uderza w środek morza" (Jāt 539).

Istnieje również jedno wzmiankowanie o *Nadī Sīdā* („Rzeka Zanurzenia"), która płynie między złotymi górami głęboko w Himavā. Ma ona tę samą subtelną naturę co Morza Sīdantara, tak że „nawet pióro pawia" nie może unosić się na jej powierzchni[53]. Biorąc pod uwagę, że siedem łańcuchów górskich i ich międzywodne oceany są późniejszym dodatkiem do kosmologii, ta rzeka może być pierwotną formą tej idei.

Abhidharmakośa wymienia osiem cech mórz pośrednich; ich wody są zimne, klarowne, lekkie, smaczne, słodkie, niezatrute i nieszkodliwe dla gardła i żołądka (AK 3:5, s. 454). Biorąc pod uwagę specjalne właściwości wód opisane zarówno w tekstach Palijskich, jak i w *Abhidharmakośa*, możemy przypuszczać, że te wody nie mają żadnego kontaktu z wodami słonymi z zewnętrznego oceanu.

Siedem mórz Sīdantary jest domem dla dwóch plemion potężnych nāgów, Kambala i Assatara, które żyją w domach z ziemi i kamienia, a ich siła jest tak wielka, że nie mogą zostać schwytane nawet przez najpotężniejsze z *supaṇṇów*.[54]

[53] Jāt 541. Dzięki Bhante Nyanatusicie za zwrócenie na to uwagi.
[54] SN-a 30:1. Dla nāgów i supaṇṇów, wielkich wężów i ptaków, które zawsze są wrogo do siebie nastawione, patrz § 3:2,5.

1:7 WIELKI ZEWNĘTRZNY OCEAN

Wielki pierścieniowy pas oceanu, który leży między Assakaṇṇa a górami na krawędzi świata, nazywany jest Mahāsamudda („Wielki Ocean"). W kilku miejscach pojawia się odniesienie do „czterech Wielkich Oceanów". Wyjaśnia się to jako cztery sekcje oceanu, które znajdują się pod czterema bokami Sineru i mają swój kolor dzięki promieniom emitowanym przez tę górę[55]. Szerokość tego oceanu można obliczyć; biorąc pod uwagę podany promień *cakkavāḷa* i odejmując miarę różnych gór oraz pośrednich oceanów, otrzymujemy szerokość wynoszącą 312 318,75 *yojana*.[56] Wielkość, głębokość i pojemność wielkiego oceanu są tak ogromne, że staje się on symbolem czegoś, co jest niemierzalne, jak umysł *Tathāgaty* (MN 72). Powszechnie wierzono, że ocean zawiera bezdenną przepaść, ale Budda temu zaprzecza (SN 36:4). Ocean jest domem dla niezliczonych istot żywych, od wielkich potworów morskich po bardzo małe stworzenia (SN 56:36 i AN 1:322, Eng. 1:333).

Asura Pahārāda powiedział kiedyś Buddzie, że asury cieszą się z wielkiego oceanu (*mahāsamudda*) z powodu jego ośmiu cudownych cech (AN 8:19, AN 8:20, Ud 5:5). Ten fragment jest problematyczny, ponieważ czasami wydaje się odnosić do *sīdantary* u podstawy Sineru, a innym razem do oceanu otaczającego świat. Na początek komentarz wyjaśnia, co oznacza, że asury "cieszą się z wielkiego oceanu":

> Ich kraina znajduje się w dolnej części Sineru (*sinerussa heṭṭhābhāge*). Wychodzą i wchodzą stamtąd, a po stworzeniu pawilonów u podnóża Sineru (*sinerupāde*) cieszą się zabawą. (Ud-a 5:5)

Pomijając na chwilę problem dokładnego położenia krainy asurów[57], oczywista interpretacja tego fragmentu jest taka, że asury cieszą się plażami z złotego piasku w miejscu, gdzie Sineru wynurza się z pierwszego sīdantary. Że nie jest to ich prawdziwy dom, a raczej rodzaj kurortu wypoczynkowego, wskazują dwa różne słowa użyte do opisania ich krainy i tego miejsca zabawy—*sinerussa heṭṭhābhāge* i *sinerupāde*. Choć ta nadmorska nieruchomość może być bardzo przyjemna, pływanie nie należy do jej atrakcji; warto pamiętać, że nic nie może unosić się na wodach *sīdantary*!

Przechodząc do ośmiu "cudownych i zadziwiających cech" (*acchariyā abbhutā dhammā*) wielkiego oceanu:

1. Dno wielkiego oceanu nachyla się stopniowo, bez żadnych nagłych przepaści. Komentarz wyjaśnia, że oznacza to, iż od "regionu jego brzegu" (*tīradesato*), gdzie ma głębokość jednego aṅguli (palca lub cala), aż po jego największą głębokość u "korzenia Sineru" (sinerupādamūle), gdzie osiąga głębokość 84 000 *yojana*, nachylenie jest stopniowe, bez nagłych spadków.

2. Wielki ocean ma stabilną naturę (*ṭhitadhammo*) i nie wylewa poza swoje granice. Czy to oznacza, że nie ma przypływów i odpływów?[58]

---

[55] SN 15:3 i AN 3:81 (ang. 3:80). Wyjaśnienie pochodzi z komentarza do Saṃyutta.

[56] Zakłada się, że szerokość gór otaczających świat nie jest uwzględniona w całkowitej średnicy cakkavāḷa. To założenie jest zgodne z obliczeniem dokonanym w *Abhidharmakośa*, które dochodzi do szerokości oceanu wynoszącej 322 000 yojan, opierając się na nieco innych wysokościach i szerokościach pasm górskich.

[57] To zostanie omówione w § 3:3,23.

[58] Ireland (1990: 75) tłumaczy „nie przekracza granic linii przypływu", ale jest to interpretacja zbyt rozbudowana w odniesieniu do tekstu.

3. Wielki ocean nie toleruje ciała, ale szybko wypłukuje je na suchy ląd. *Milindapañhā* mówi, że jest to dlatego, że ocean jest siedzibą wielkich istot (*mahābhūtā*) (Mil 5:1,5, Eng. v.2, p.59).

4. Wielkie rzeki, takie jak Gaṅgā (Ganges), Yamunā, Aciravatī i Sarabhū, które wpadają do wielkiego oceanu, tracą tam swoje poprzednie nazwy i stają się po prostu nazywane "wielkim oceanem".

5. Chociaż wszystkie rzeki świata wpływają do Wielkiego Oceanu, a deszcze spadają z nieba, nigdy nie widać ani niedoboru, ani nadmiaru w jego wodach. Z komentarza:

   > Natura Wielkiego Oceanu jest taka, że nigdy nie można powiedzieć ani "Devy deszczowe są leniwe, złapmy ryby i żółwie", ani "deszcz jest tak obfity, że nie ma miejsca, by się położyć". Od początku kappy deszcz, który spadł, pozostaje przy krawędzi Sineru (*sinerumekhala* – dosłownie "pas Sineru") i poziom wody nie wzrasta ani nie opada o nawet szerokość palca. (Ud-a 5:5)

6. Wielki ocean ma jeden smak, smak soli.

7. Wielki ocean zawiera wiele różnorodnych cennych rzeczy, takie jak perły, klejnoty, lapis lazuli (*veḷuriya* – lub może "beryl"), muszle, kamienie, koral, srebro, złoto, rubiny i klejnoty oczu kota (*masāragalla*). W komentarzu wymienione są różne podkategorie tych skarbów. W komentarzu słyszymy o *cakkavattim* ("królu obracającym kołem"), który zanurza się w morzu ze świtą, aby zebrać te cenne klejnoty.[59]

8. Wielki ocean jest siedzibą potężnych istot (*mahābhutā*), takich jak *timi, timiṅgalo* (rodzaje gigantycznych ryb lub potworów morskich), *asury, nāgā* i *gandhabbowie*[60].

[59] DN-a 17. Więcej szczegółów znajduje się w § 3:1,10.

[60] Te istoty będą opisane w Trzeciej Części. Nie jest jasne, dlaczego *gandhabbas* mają być tu uważane za mieszkańców oceanu.

1:8 KWESTIA TEKSTOWA

Biorąc pod uwagę geografię, którą opisaliśmy do tej pory, czyli Sineru otoczonego na przemian pasami morza i gór oraz oddzielnym wielkim oceanem zewnętrznym, trudno pogodzić pewne nieścisłości w opisie cudownych właściwości oceanu. To, że wielkie rzeki Indii wpadają do niego i że jest słony, sugeruje, że chodzi o ocean zewnętrzny. Jednak wstępna część tekstu odnosi się do radości asurów, które żyją na dolnych zboczach Sineru, a komentarze często odwołują się do tej góry, wyjaśniając cudowne cechy oceanu. Ponadto, mówi się, że wielki ocean nie przekracza swoich granic, co sugeruje, że nie ma pływów.

Możemy to zrozumieć tylko wtedy, gdy dojdziemy do wniosku, że siedem pasm górskich i siedem mórz były późniejszymi dodatkami do schematu kosmologicznego, nieznanymi w czasach Buddhy. Siedem pasm górskich jest nazwanych tylko w kilku miejscach, głównie w komentarzach[61]. Podobnie jest z siedmioma *sīdantarami*[62]. Nie ma prawdziwej sprzeczności w cechach wielkiego oceanu, ponieważ teksty kanoniczne zakładały istnienie jednego wielkiego oceanu rozciągającego się od podstawy Sineru aż do krawędzi świata.

Ta prostsza wersja *cakkavāḷa* jest również zasugerowana w jednym z fragmentów komentarza do *Aṅguttary*:

> Podobnie jak w wielkim jeziorze może być nenufar, pąk lotosu z czterema liśćmi (*paṇṇa*, może "płatki"): pąk lotosu jest jak Góra Sineru, a cztery liście są jak cztery wyspy-kontynenty, a otaczające wody wypełniają resztę przestrzeni. To jest dobrze znane wielkim istotom o nadprzyrodzonych mocach, które podróżują przez powietrze i widzą Górę Sineru oraz resztę w ten sposób. (AN-a 1:322)

W komentarzach znajduje się kilka miejsc, gdzie długi złożony rzeczownik jest używany do reprezentowania całego świata poprzez wymienienie najistotniejszych rzeczy w nim. Zawartość tej listy różni się w zależności od miejsca, a istotne jest, które elementy są wymieniane, a które nie:

> *sineru-yugandhara-uttarakuru-himavanta-ādi* (Uda 1:1, Vism-mhṭ 7)
>
> “Sineru, Yugandharas, Uttarakuru, Himavā, etcetera.”
>
> *himavanta-sineru-cakkavāḷa-mahāsamudda-candima-sūriyā* (DN-a 1)
>
> „Himavā, Sineru, cakkavāḷa, wielki ocean, słońce i księżyc.”
>
> *pathavī-himavanta-sineru-cakkavāḷa-mahāsamudda-candima-sūriyā* (MN-a 49)
>
> „Ziemia, Himavā, Sineru, Cakkavāḷa, Wielki Ocean, słońce i księżyc.”
>
> *sineru-cakkavāḷa-himavanta-paribhaṇḍapabbate* (SN-a 47:13)
>
> „Sineru, Cakkavāḷa, Himavā, Góry Otaczające.”

Góra Sineru, będąca centralnym punktem kosmologii, zawsze jest wymieniana. Inne elementy, które pojawiają się dość często, to Ziemia, Yugandhara i Himavā. Poza Yugandharą, siedem pasm górskich nigdy nie jest wspomnianych. Zawartość Himavā, która jest dużym pasmem górskim na wyspie Jambudīpa, jest godna uwagi. Mimo że jest to największa cecha Jambudīpy,

[61] Sn-a 3:7, Jāt 541, Dhs-a 2, Vism 7.42.

[62] SN-a 30:1, AN-a 4:42, Jāt 541 i Nidd 1:14. Niddesa jest klasyfikowana jako kanoniczny tekst, ale z pewnością jest późnym tekstem.

o wysokości „zaledwie” 500 *yojana* (Sn-a 3:7), nie można jej porównać z Sineru, a nawet najniższe z siedmiu pasm, Assakaṇṇa, ma wysokość 656,25 *yojana*. Dziwi fakt, że ten element został uznany za na tyle ważny, aby go uwzględnić, a nie pasma poza Yugandharą, chyba że były one późniejszymi dodatkami do prostszej kosmologii, znanej w czasach, gdy te mniej lub bardziej przysłowiowe frazy zostały stworzone.

Kloetzli (1983: 45f.) przedstawia wstępną hipotezę, że siedem pasm górskich w buddyjskim *cakkavāḷa* odpowiada sferom siedmiu planet w kosmologii hellenistycznej. Ta hipoteza jest intrygująca, ale nie do końca przekonująca. Różnice między tymi dwoma modelami są większe niż jakiekolwiek podobieństwa, a żadnego związku między planetami a górami nie można znaleźć w źródłach Pali, z wyjątkiem tego, że słońce i księżyc wschodzą za Yugandharą. Niemniej jednak, istnieje możliwość, że system hellenistyczny miał pewien drobny wpływ na ten późniejszy rozwój w buddyjskim *cakkavāḷa*.

1:9 CAKKAVĀḶAPABBATA—KRANIEC ŚWIATA

Zewnętrzną granicę *cakkavāḷa* wyznacza ostatni pierścień gór, który otacza cały system. Jest to *cakkavāḷapabbata*, "góra systemu świata", w kilku miejscach określana również jako *cakkavāḷasiluccaya*, "kamień systemu świata" (Sn-a 3:7) lub *cakkavāḷamukhavaṭṭi* (Dhp-a 3:7) ("brzeg systemu świata"). Wysokość tego pierścienia górskiego zwykle podawana jest jako 82 000 yojana, co czyni ją nieco niższą od Sineru (Vism 7.43 i Sn-a 3:7). Jednak ta liczba jest nieco problematyczna. Passus z *Visuddhimaggi*, już wcześniej cytowany, który opisuje fizyczną strukturę *cakkavāḷa*, mówi:

> *dve asīti sahassāni, ajjhogāḷho mahaṇṇave,*
>
> *accuggato tāvadeva, cakkavāḷasiluccayo,*
>
> *parikkhipitvā taṃ sabbaṃ.*
>
> Dwa i osiemdziesiąt tysięcy, opadające w wielkie morze,
>
> Wznoszące się z tego samego miejsca, kamień systemu świata,
>
> Otacza cały świat[63].

Najbardziej bezpośrednia interpretacja tego fragmentu wskazuje, że góry te wznoszą się na wysokość 82 000 *yojana* w niebo i opadają na głębokość 82 000 *yojana* w morze. Jednakże w tekście jest również mowa o wschodzącym księżycu, który jest widoczny z wschodniej części *cakkavāḷapabbata* (DN-a 32), co sugeruje, że szczyt tych gór znajduje się na wysokości bliskiej wysokości Yugandhary. Możliwe jest zatem, że fragment z *Visuddhimagghi* oznacza, że całkowita wysokość tych gór wynosi 82 000 *yojana*, z czego 41 000 wznosi się nad ziemią. W każdym przypadku muszą one być wyższe niż poziom słońca i księżyca, ponieważ ich promienie nie mogą przenikać do zewnętrznej pustki, która w wielu miejscach opisywana jest jako zanurzona w nieprzeniknionej ciemności.[64] Dodając do tego zamieszania, *Abhidharmakośa* podaje wysokość gór otaczających świat na poziomie 312,5 *yojana* (AK 3:5, s. 454). Ten niski szacunek oczywiście przeczy idei, że słońce i księżyc nie świecą poza systemem światowym, i wydaje się wynikać z powierzchownego stosowania schematu, według którego każde pasmo górskie jest o połowę niższe od poprzedniego.

Nie ma szczegółowego opisu *cakkavāḷapabbata* w źródłach Pali, ale możemy domniemywać, że wznosi się on z morza jako stromy klif. Cierpiące istoty w *lokanatara niraya* („piekło międzyświatowe") poza murami świata mają się do niego przylegać „jak nietoperze"[65] (SN 56:46). Cały *cakkavāḷa* jest porównywany do koła, a *cakkavāḷapabbata* jest jego obręczą (DN-a 14). *Abhidharmakośa* mówi nam, że są one wykonane z żelaza (AK 3:5, s. 452).

---

[63] Vism 7.42. Ten sam fragment można znaleźć w Sn-a 3:7. Są to jedyne miejsca w tekstach Pali, w których podana jest wysokość tych gór.
[64] Zobacz na przykład SN 56:46 oraz MN-a 123.
[65] DN-a 14. Dla lokanatara niraya zobacz § 3:3,20.

1:10 MAHĀDĪPA—KONTYNENTY-WYSPY

Wielki zewnętrzny ocean zawiera cztery kontynenty-wyspy (*mahādīpa*), z których każda jest otoczona przez pięćset mniejszych wysp (Vism 7.44). Nawet cztery wielkie wyspy są maleńkie w porównaniu do skali *cakkavāḷa*. Te wyspy są miejscem zamieszkania ludzi. Kontynenty-wyspy te nie mogą być utożsamiane z kontynentami współczesnej geografii naukowej. Są one tak odległe, że nie można ich osiągnąć zwykłymi środkami transportu, chociaż istoty posiadające moce psychiczne mogą je odwiedzać (Mil 2–3:7,9, Eng. v1, s. 117).

Południowy kontynent, ***Jambudīpa***, to ten, na którym żyjemy i na którym rozgrywała się cała ludzka historia, jaką znamy. Ma kształt wózka (*sakaṭasaṇṭhāno*), co zwykle rozumiane jest jako trójkąt o tępo ściętym nosie, którego węższy koniec skierowany jest na południe (KdpA 6 i Vism-mhṭ 7). To w przybliżeniu zgadza się z kształtem subkontynentu indyjskiego, który stanowił znany świat w czasach Buddhy. Sugerowano, że termin *sakaṭa* mógł odnosić się do konstelacji Rohinī, odpowiadającej mniej więcej Bykowi; trójkątny układ gwiazd, z których wierzchołkiem jest Aldebaran[66]. Jambudīpa ma 10 tysięcy *yojana* na swojej największej szerokości (Vism 7.44).

Wschodni kontynent, **Aparagoyanā**, ma szerokość siedmiu tysięcy yojana i jest w kształcie lustra (*ādāsasaṇṭhāno*), co oznacza, że jest okrągły. Północny kontynent, **Uttarakuru**, ma szerokość ośmiu tysięcy *yojana* i jest w kształcie krzesła *(pīṭhasaṇṭhāno*), co zwykle oznacza, że ma kształt kwadratu, jak siedzisko krzesła. Zachodni kontynent, **Pubbavideha**, ma kształt półksiężyca (*addhacandasaṇṭhāno*) i szerokość siedmiu tysięcy *yojana* (Khp-a 6 i Vism-mhṭ 7.1).

Jambudīpa to jedyny kontynent, o którym mamy informacje dotyczące jego wewnętrznej geografii. Jak już widzieliśmy, ma on kształt zbliżony do trójkąta i rozciąga się na dziesięć tysięcy *yojana* (*parimāṇo*). Nie określono, czy odnosi się to do osi północ-południe, czy też do północnej podstawy trójkąta; być może oba pomiary są równe. Z tych dziesięciu tysięcy *yojana*, trzy tysiące obejmują habitat ludzkości, trzy tysiące są pokryte masywem gór Himavā („śnieżnymi"), a cztery tysiące pokryte są oceanem (Ud-a 5:5). Obszar zamieszkiwany przez ludzi możemy uznać za mniej więcej równy indyjskiemu subkontynentowi w nowoczesnej geografii. Himavā to przybliżony odpowiednik Himalajów i jest siedzibą yakkhów, nāgów oraz dzikich zwierząt, a także pełni funkcję schronienia dla poszukiwaczy duchowych. Sześć tysięcy *yojana* pokryte przez morze stanowi pewną zagadkę. Pali, *padeso udakena ajjhotthaṭo samuddoti saṅkhaṃ gato*, można odczytać jako „ta ziemia jest uznawana za zatopioną przez morze". Prawdopodobne jest, że odnosi się to do dużego obszaru, który został zalany w jakiejś poprzedniej epoce[67].

Mówi się, że na Jambudīpie znajdują się przyjemne łąki, lasy i stawy lotosowe, ale są one rzadkością, podczas gdy bardziej powszechne są strome zbocza, wartkie rzeki, tereny pełne Pali i pni oraz surowe góry (AN 1:322, Eng. 333). Na Jambudīpie znajduje się wiele tysięcy miast ludzkich. W zamierzchłej przeszłości było ich osiemdziesiąt tysięcy, ale „teraz" (tj. w czasie, gdy teksty były spisywane) liczba ta zmniejszyła się do sześćdziesięciu tysięcy i nadal będzie malała w tej opadającej erze, aż pozostanie tylko dwadzieścia tysięcy (Sn-a 1:3).

Część Jambudīpy zamieszkana przez ludzi odnosi się do terenów starożytnych Indii i jako taka należy bardziej do dziedziny geografii niż kosmologii czy mitologii. Warto mimochodem zauważyć, że podana miara – trzy tysiące *yojana* – to około 36 000 km, czyli co najmniej dziesięciokrotnie więcej niż rzeczywisty zasięg subkontynentu, zarówno w linii północ-południe,

[66] Zobacz PED s.v. "sakaṭa".

[67] Być może to wspomnienie o powszechnych powodziach pod koniec ostatniego zlodowacenia? Mit o potopie został zapisany w Śatapatha Brāhmaṇa 8:1.

jak i wschód-zachód. Tę rozbieżność można częściowo przypisać tendencji starożytnych Indii do zawyżania dużych liczb, ale może ona również świadczyć o świadomości, że świat zamieszkany wykracza poza granice Indii. Jednak większość obcych ziem znanych starożytnym Indiom była osiągalna jedynie drogą morską i prawdopodobnie uważano je za część pięciuset mniejszych wysp powiązanych z Jambudīpą. Do tych ziem należały m.in. *Laṅkādīpa* lub *Tambapaṇṇidīpa* (Sri Lanka), *Suvaṇṇabhūmi* („Złota Kraina" lub Azja Południowo-Wschodnia), *Bāveru* (Babilon) oraz ziemie *Yona* (Jończyków, czyli Greków)[68].

[68] „Zobacz DPPN w odniesieniu do tych nazw."

1:11 HIMAVĀ

Himavā (lub Himavant), leżący na północ od ziem zamieszkanych przez ludzi, ma 3000 *yojana* rozciągłości, 500 *yojana* wysokości i składa się z 84 000[69] oddzielnych szczytów górskich (Vism 7.42). Chociaż wiele cech Himavā jest nazwanych, a nawet opisanych w tekstach, nie możemy określić, jak leżą one względem siebie, co uniemożliwia stworzenie mapy. We wstępie do Kuṇāla Jataki Buddha przenosi kilku bhikkhu w odosobnione miejsce w Himavā i lecąc z nimi w powietrzu, wskazuje niektóre punkty orientacyjne.

> Nauczyciel, dzięki swojej własnej mocy, uniósł ich w powietrze i przeniósł do Himavā. Stojąc w przestworzach nad urzekającą krainą Himavā, ukazał im jej różne cechy i miejsca.
>
> Górę Kañcana („Złotą"), Górę Rajata („Srebrną"), Górę Maṇi („Klejnotową"), Górę Hiṅgulika, Górę Añjana, Górę Sānu („Stołową"), Górę Phalika („Kryształową") oraz różne inne góry.
>
> Pięć wielkich rzek oraz siedem jezior: Kaṇṇamuṇḍa, Rathakāra, Sīhapapāta, Chaddanta, Tiyaggaḷa, Anotatta i Kuṇāla.
>
> Ten wielki Himavā ma pięćset *yojana* wysokości i trzy tysiące *yojana* rozciągłości. W jednym urokliwym regionie ukazał im, dzięki swojej własnej mocy, przygotowane miejsca odpoczynku (*katanivāsa*, czyli schronienia dla pustelników). W innym regionie pokazał im siedliska lwów, tygrysów, słoni i innych zwierząt. Ukazał im przyjemne gaje, drzewa rodzące kwiaty i owoce, różnorodne stada ptaków, kwiaty lądowe i wodne.
>
> Na wschód od Himavā znajduje się złota równina, na zachód zaś – cynobrowa równina. (Jāt 536)

Obraz Himavā, który mamy, przedstawia dzikie i magiczne miejsce, gęsto porośnięte lasami i górzyste.

> Ziemia tam rodzi wiele rodzajów ziół i kwitnących winorośli. Wędrują tam słonie, bawoły, jelenie, jak, antylopy, nosorożce, woły rogacze, lwy, tygrysy, pantery, niedźwiedzie, wilki, wydry, dzikie koty i zające, razem ze swoimi młodymi, a także wielkie dziki, węże i rodziny słoni żyjące w stadach. Spotkać tam można jelenie *issa*, jelenie *sākha*, jelenie *sarabha*, jelenie *enī*, jelenie *vāta* i jelenie *pasada*. Mieszkają tam istoty nie-ludzkie (*purisālu*), *kinnary*, *yakkhy* oraz *rakkhasy*.
>
> Rosną tam strzeliste drzewa, na których szczytach kwitną skupiska zachwycających kwiatów. Wśród tych drzew rozpościerają się rybołowy, kuropatwy, orły, pawie, kukułki, ptaki *jīvañjīvaka,* ptaki *celāvakā* oraz ptaki *bhiṅkāra* — żyjące w stadach, oszalałe z radości.
>
> W tym regionie znajduje się wiele setek substancji mineralnych, które go pokrywają i zdobią: czerwony arsen, żółty aurypigment, cynober, złoto i srebro. Taki właśnie jest ten zachwycający las. (Jāt 536)

[69] Czytelnik napotykający te liczby powinien być świadomy, że starożytne indyjskie teksty często używają liczb takich jak 500 czy 84 000 po prostu w celu wskazania „bardzo wielu", bez zamiaru nadania im precyzyjnego znaczenia.

Gdy król Vessantara został wygnany ze swego królestwa i uciekł do Himavā, początkowo próbował odwieść swoją wierną żonę, Maddī, od podążania za nim. Nazwał Himavā „strasznym lasem, pełnym dzikich bestii." W odpowiedzi Maddī wychwalała Himavā wierszem:

Gdy ujrzysz słonia, ciosacza w wieku sześćdziesięciu lat,

Wędrującego samotnie przez las, nie zatęsknisz za swoim królestwem.

Gdy ujrzysz słonia, ciosacza w wieku sześćdziesięciu lat,

Przemierzającego las rankiem i wieczorem, nie zatęsknisz za swoim królestwem.

Gdy ujrzysz stado słonic, z ich panem na czele; i usłyszysz ryk ciosacza, słonia w wieku sześćdziesięciu lat; gdy usłyszysz ten ryk, nie zatęsknisz za swoim królestwem.

Z obu stron las się rozpościera, a gdy ujrzysz każdą ze swych tęsknot, dzikie bestie wszędzie wokół, nie zatęsknisz za swoim królestwem.

Gdy ujrzysz jelenia z pięciorożnymi porożami, który przychodzi o zmierzchu, i gdy ujrzysz taniec *kimpurisów* nie zatęsknisz za swoim królestwem.

Gdy usłyszysz ryk płynącej rzeki i pieśń *kimpurisów*[70], nie zatęsknisz za swoim królestwem.

Gdy usłyszysz krzyk skrzeczącej sowy, żyjącej w górskiej szczelinie, nie zatęsknisz za swoim królestwem.

Lew i tygrys, nosorożec i bawół; gdy usłyszysz ryk tych bestii w lesie, nie zatęsknisz za swoim królestwem.

Gdy ujrzysz pawia tańczącego na szczycie góry, otoczonego przez pawice, nie zatęsknisz za swoim królestwem.

Gdy ujrzysz pawia, zrodzonego z jaja, barwnego, tańczącego przed swymi pawicami, nie zatęsknisz za swoim królestwem.

Gdy ujrzysz pawia o niebieskiej szyi, z czubkiem, tańczącego przed swymi pawicami, nie zatęsknisz za swoim królestwem.

Zimą, gdy ujrzysz kwiaty wyrastające z ziemi, roztaczające swą woń, nie zatęsknisz za swoim królestwem.

Gdy w zimowych miesiącach ujrzysz tłuste zielone chrząszcze (*indagopaka*[71]), pokrywające ziemię, nie zatęsknisz za swoim królestwem.

Gdy zimą ujrzysz kwiaty pokrywające ziemię;

kuṭaja, bimbajāla i *loddapaddhaka* (nazwy kwiatów) roztaczające swój wspaniały zapach, nie zatęsknisz za swoim królestwem.

[70] Mała leśna istota przypominająca maleńkiego człowieka. Zobacz § 3:4,6.

[71] Indagopaka – Czerwony roztocz aksamitny (Red Velvet Mite), stawonóg z rodziny Trombidiidae. Pāḷijskie określenie tych małych stworzeń oznacza dosłownie „pasterz Indry". Roztocza te mają jaskrawoczerwone, zaokrąglone ciało o aksamitnym wyglądzie i są pasożytami pająków oraz owadów. Zob. *Dhammika 2018:52*.

> Gdy w miesiącach zimowych ujrzysz las kwitnący pąkami i kwiatami, nie zatęsknisz za swoim królestwem. (Jāt 547)

Himavā jest znaczącym miejscem w opowieściach Jataki, pojawiającym się jako przynajmniej drugoplanowa sceneria w 167 Dźatakach, czyli niemal jednej trzeciej wszystkich opowieści. W tych historiach Himavā wyraźnie odróżnia się od krainy zamieszkanej przez ludzi. W jednej z opowieści rolnik, szukając zaginionych bydła, „opuszcza ludzkie ścieżki i wkracza do Himavā" (Jāt 516). W innej historii, gdy książę nāgów Bhūridatta ginie, jego trzej bracia dzielą obszary poszukiwań na świat devów, świat ludzi i Himavā (Jāt 543). Chociaż ludzie zazwyczaj nie mieszkają w Himavā, istnieją wyjątki — to ulubione miejsce duchowych poszukiwaczy-ascetów, znanych jako *isi* („ryszi"). Nie mniej niż dziewięćdziesiąt Jatak wspomina o duchowym poszukiwaczu, który porzucił świat i udał się do Himavā, przyjmując *isipabbajjā* („pustelnicze wyrzeczenie"), aby zamieszkać w liściastej chacie, praktykować medytację i żywić się owocami oraz orzechami lasu. Czasami pustelnicy ci powracają do krain ludzi na czas pory deszczowej (Jāt 312) lub w celu zdobycia „soli i octu" (Jāt 313). Takie wyprawy często prowadzą do spotkań z królami lub innymi postaciami, które stanowią główną oś fabularną danej opowieści.

Oprócz zwykłych pustelników, Himavā jest również siedzibą paccekabuddhów, w pełni oświeconych istot, które pojawiają się w erach pomiędzy Buddami[72]. Czasami jest to również miejsce schronienia dla wygnanych królów i książąt[73]. Poza tym, zwykli ludzie czasami wchodzą do Himavā, by polować[74] lub zbierać drewno[75]. W opowieściach Jataka ci ludzie najczęściej przedstawiani są jako osoby o niskim charakterze moralnym, pełniące rolę czarnych charakterów w historii.

Wiele opowieści Jataka to historie o zwierzętach, a wiele, jeśli nie większość, z nich ma miejsce w Himavā; jest pięćdziesiąt trzy Jataki, w których występują postacie zwierząt i które odbywają się w Himavā. W tych opowieściach najczęściej pojawiają się słonie, małpy, lwy i różne gatunki ptaków[76]. Himavā, jak przedstawia się w Jatakach, jest także siedzibą różnych istot nie-ludzkich, szczególnie *kinnarów* lub *kimpurisów*, rasy małych, ptasio-podobnych ludzi[77]. Jest to również preferowane miejsce, w którym yakkhy organizują swoje zgromadzenia (Jāt 347).

[72] *Jataki* 40, 378, 408, 424 i 496. W sprawie *paccekabuddhów*, zobacz § 3:1,14.
[73] *Jataki* 6, 234, 461i 547.
[74] *Jataki* 117, 159, 221, 222, 423 i 501.
[75] *Jataki 72, 219, 455, 512*
[76] W celu omówienia historii o zwierzętach w *Dźatakach*, zobacz § 3:2,2.
[77] *Jataki* 481, 485 i 504.

1:12 JEZIORO ANOTATTA

Najważniejszym pojedynczym elementem Himavā jest z pewnością jezioro Anotatta. Jest to jedno z siedmiu wielkich jezior, z których każde ma po pięćdziesiąt *yojana* długości i szerokości oraz obwód wynoszący sto pięćdziesiąt *yojana* (MN-a 54 i Ud-a 5:5). Te wymiary sugerują okrągły kształt jeziora. Jest ono źródłem wszystkich wielkich rzek Jambudīpy, w tym pięciu głównych rzek, które zasilają ludzką część krainy: Gaṅgā (Ganges), Yamunā, Aciravati, Sarabhū i Mahī. Szczegółowy opis jeziora Anotatta i jego okolic można znaleźć w komentarzach.

> Jezioro Anotatta otoczone jest przez pięć górskich szczytów: Góra Sudassana, Góra Citta, Góra Kāḷa, Góra Gandhamādana i Góra Kelāsa. Wszystkie te góry mają wysokość trzystu *yojana*, mają kształt dzioba kruka, zakrzywiając się ku wnętrzu, tworząc w ten sposób osłonę (lub „ukrywając") jezioro. Góra Sudassana jest zrobiona ze złota, Góra Citta z siedmiu drogocennych rzeczy[78], Góra Kāḷa z antymonu (*añjana*), Góra Gandhamādana z chalcedonu (*masāragalla*), a Góra Kelāsa zrobiona jest ze srebra.
>
> Tam, dzięki mocy devów i nāgów, pada deszcz, rzeki płyną, a wszystkie te wody wpływają do jeziora Anotatta. Słońce i księżyc, podróżując po niebie na północ lub na południe, rzucają swoje światło pomiędzy góry, ale nie świecą bezpośrednio na jezioro z góry. Dlatego jezioro to zostało nazwane „Anotatta" (*an-ava-tatta*, „nie ogrzane", czyli „chłodne").
>
> W tym miejscu znajdują się kąpieliska z cudownymi schodami ozdobionymi klejnotami, prowadzącymi na płaski kamienny brzeg. Woda jest czysta, przezroczysta jak kryształ i wolna od ryb i żółwi. Te miejsca powstały dla przyjemności istot wyłącznie dzięki mocy ich kammy. W tych kąpieliskach kąpią się paccekabuddhowie, uczniowie posiadający moce psychiczne, oraz rishisi, devowie i yakkhy bawią się w wodzie. (MN-a 54 i Ud-a 5:5)

Tekst kontynuuje opis czterech wielkich rzek, które wypływają z Jeziora Anotatta. Rzeki te przepływają przez cztery "usta" (*mukkha*): Usta Lwa, Usta Słonia, Usta Konia i Usta Byka. Wokół każdego z tych ujść dominuje odpowiedni gatunek zwierzęcia. Każda z tych rzek płynie w jednym z czterech kierunków geograficznych (choć tekst nie precyzuje miejsca każdego z ujść), okrąża Jezioro Anotatta trzy razy w kierunku wskazówek zegara, nie zakłócając przepływu innych rzek, a następnie znajduje swoją drogę do Wielkiego Oceanu (ibid). Próba naszkicowania tej geografii szybko ujawnia, że jest to całkowicie niemożliwe, jeśli zakładać, że są to zwykłe rzeki. Jednak przebieg Gaṅgi, wielkiej rzeki, która wpływa do ludzkiej części Jambudīpy, opisany jest dość szczegółowo i obejmuje zarówno podziemny tunel, jak i fragment, gdzie rzeka przepływa przez powietrze. Choć nie jest to stwierdzone wprost, musimy założyć, że pozostałe rzeki również posiadają te "nadprzewoźne" i "podziemne" odcinki.

> Rzeka wypływająca z południowego ujścia Anotatta przepływa trzy razy wokół jeziora; ten odcinek rzeki nazywa się Āvaṭṭagaṅgā („Zakręcona Gaṅga"). Następnie rzeka kieruje się na południe na sześćdziesiąt yojana przez powierzchnię pionowej skały; w tym miejscu znana jest jako Kaṇhagaṅgā („Ciemna Gaṅga"). Po uderzeniu w powierzchnię skały, rzeka wznosi się w powietrze, tworząc wodospad szerokości trzech gāvutas[79], który leci przez przestrzeń przez sześćdziesiąt yojana. Ten odcinek rzeki nazywa się Ākāsagaṅgā („Niebo Gaṅgi") Gaṅga następnie ląduje na skale zwanej Tiyaggaḷā („Potrójny Piorun")[80], a siła

[78]To znaczy: złoto, srebro, perły, rubiny, lapis-lazuli, koral i diament.
[79] W jednym jojanie są cztery gāvuty.
[80] Tak jak w przypadku bolca drzwiowego, oznaczającego przeszkodę.

wody, łamiąc skałę, stworzyła staw o długości pięćdziesięciu yojana, który jest znany jako Tiyaggaḷapokkharaṇī („Staw Potrójnego Pioruna"). Ze brzegów stawu rzeka następnie rozdziera skałę i wchodzi (w szczelinę) w głaz na odległość sześćdziesięciu yojana, gdzie nazywa się Bahalagaṅgā („Gęsta Gaṅga"). Potem przerywa stałą ziemię i przepływa przez podziemny tunel na kolejne sześćdziesiąt yojana. Ten odcinek rzeki nazywa się Umaṅgagaṅgā („Podziemna Gaṅga"). Następnie uderza w poziomą skałę zwaną Viñjha i dzieli się na pięć odnóg, niczym palce ręki. Od tego momentu uznaje się ją za pięć rzek: Gaṅgę, Yamunę, Aciravatī, Sarabhū i Mahī.[81]

Pięć rzek to więc wszystkie odnogi Gaṅgi. Aciravati to współczesna rzeka Rapti, która uchodzi do Ghagary, która z kolei może być identyfikowana z Sārabhū (sanskryckie *Sarayū*), a Mahī to współczesny Gandak[82]. Basin rzeki Gaṅgi był centralnym obszarem dla starożytnej cywilizacji buddyjskiej Indii i to właśnie tam Budda wędrował przez całe swoje życie. Obszar ten nazywany był *Majjhimadesą*, „Środkowym Krajem". Zamieszkałe części Jambudīpy poza Majjhimadesą nazywane były Paccantajanapada, „Krajami Granicznymi". Nic dziwnego, że mityczna geografia Jambudīpy koncentruje się na tym systemie rzecznym, pomijając na przykład Indus.

Ten odcinek górnej Gaṅgi, który przelatuje przez powietrze, Ākāsagaṅgā, jest widoczny z dolnej Jambudīpy i współcześnie znany jest jako „Droga Mleczna". Ta identyfikacja jest przyjęta, ale nie jest bezpośrednio wskazana w tekstach Palijskich, jednak była to wspólna tradycja starożytnych Indii, że Gaṅga zstąpiła z nieba. Pomysł ten znajduje się na przykład w *Bhāgavata Purāṇie*[83].

Widzimy tutaj wielkie znaczenie jeziora Anotatta jako ostatecznego źródła wód, które dają życie ludzkiej cywilizacji. Jak zauważyliśmy, wody tego jeziora są chłodne, czyste i wolne od zanieczyszczeń rybami czy żółwiami. Same jezioro jest centralnie położone i odizolowane przez góry, które je otaczają. Woda z jeziora Anotatta była bardzo poszukiwana ze względu na swoje właściwości oczyszczające i lecznicze. W noc poczęcia Bodhisatty jego matka śniła, że Czterej Wielcy Królowie zabrali ją do brzegu jeziora Anotatta, gdzie żeńskie devy kąpały ją w wodzie Anotatta (DN-a 14). Podczas pory deszczowej, którą Buddha spędzał nauczając devy w Tāvatiṃsie, codziennie wracał do Jambudīpy na posiłek. Częścią tej codziennej rutyny było płukanie ust wodą z jeziora Anotatta (Dhp-a 14:2). To rzeczywiście miejsce, w którym wszyscy poprzedni Buddhowie płukali swoje usta (MN-a 26), jak również paccekabuddhowie (SN-a 3:20) i czasami arahanci (Dhp-a 8:2) oraz *anāgāmī* (MN-a 23). Kiedy paccekabuddhowie spotykają się na ceremoniach *uposathy*, sala jest magicznie przygotowana dla nich z wyprzedzeniem; powiew wiatru unoszący wodę z jeziora Anotatta oczyszcza podłogę (Sn-a 1:3). Kiedy uczony arahant Buddhy, Anuruddha, cierpiał na niestrawność, tylko napój z wody Anotatta mógł go uleczyć (Dhp-a 25:12). Mówi się nawet, że Devy codziennie przynosiły królowi Aśoce szesnaście dzbanów wody z Anotatta (Vin-a-nid). Tak ceniona była ta woda, że król Vessavaṇa, Wielki Król (*Cātumahārājika*) Północy, wysyła yakkhinī (żeńskie yakkhas) będące pod jego władzą, aby ją przyniosły, a on zmusza je do tak ciężkiej pracy, że czasami umierają z wyczerpania (Dhp-a 1:4).

Z gór otaczających jezioro Anotatta, Mount Gandhamādana jest najbardziej sławna.

[81] MN-a 54 i Ud-a 5:5. Lekko zmieniłem kolejność tekstu, aby ułatwić zrozumienie.
[82] Zobacz DPPN.
[83] *Bhāgavata Purāṇa*, 23: 5.

> Góra Gandhamādana jest zbudowana z chalcedonu i ma kolor zielonej fasoli[84]. Posiada obfitość dziesięciu zapachów (drzew); zapach korzeni, zapach rdzenia, zapach drewna bieli, zapach wewnętrznej kory, zapach zewnętrznej kory, zapach pnia, zapach soku, zapach kwiatów, zapach owoców i zapach liści. Jest pokryta wieloma rodzajami ziół. W bezksiężycowe noce świeci tak jasno, jak węgiel drzewny w ogniu. (Ud-a 5:5)

Nazwa *Gandhamādana* oznacza „Otumanienie zapachami" i jest to, według wszelkich relacji, miejsce niezwykle przyjemne. Jest to dom ludów *kinnara*, małych, przypominających ptaki istot, a także yakkhów i devów (Jāt 485, 540). Jednak istotami najbardziej charakterystycznymi dla Góry Gandhamādana są paccekabuddhowie, ci, którzy osiągają pełne przebudzenie w ciemnych epokach, które leżą pomiędzy pojawieniami się Buddhów. Mają tę samą przenikliwość rzeczywistości co Buddha, ale nie ustanawiają nauk, które przetrwają ich śmierć. Czasami w świecie przebywa ich setki naraz, a ich siedziba i miejsce zgromadzeń znajduje się na Górze Gandhamādana[85].

> Gandhamādana znajduje się w Himavā. Leży za siedmioma górami (lub łańcuchami górskimi): Cūḷakāḷapabbata („Mała Czarna Góra"), Mahākāḷapabbata („Wielka Czarna Góra"), NāgaPaliveṭhana („Okrążony przez Nāgi"), Candagabbha („Łono Księżyca"), Sūriyagabbha („Łono Słońca"), Suvaṇṇapassa („Złoty Bok") i Himavantapabbata („Śnieżna Góra"). Tam (tj. na Górze Gandhamādana) znajduje się stok zwany Nandamūlaka („Korzeń Radości"), gdzie można spotkać paccekabuddhów. Są tam trzy jaskinie: Suvaṇṇaguhā („Złota Jaskinia"), Maṇiguhā („Jewel Cave") i Rajataguhā („Srebrna Jaskinia").
>
> U wejścia do Maṇiguhā rośnie drzewo zwane Mañjūsaka, które ma wysokość jednej *yojana* i szerokość jednej *yojana*. W każdy dzień, w którym paccekabuddhowie przybywają, to drzewo kwitnie wszystkimi kwiatami, jakie można znaleźć na lądzie lub w wodzie. Drzewo to stoi nad salą spotkań paccekabuddhów, zwaną Sabbaratanamāḷa („Pawilonem Wszystkich Klejnotów"). Sala jest oczyszczana z odpadków przez wiatr zamiatający, piasek, który jest zrobiony ze wszystkich klejnotów, jest rozsypywany po podłodze przez wiatr wyrównujący, wiatr podlewający przynosi wodę z Anotatta i rozpryskuje ją po sali, a wiatr aromatyczny zbiera kwiaty z pachnących drzew w Himavā i układa je w sali. Wiatr trawiasty zbiera trawę i układa maty trawiaste w sali. W ten sposób miejsca siedzące paccekabuddhów są zawsze przygotowane i gotowe na dzień, w którym przyjdą i zbiorą się tam. Kiedy nowy *paccekabuddha* pojawia się w świecie, udaje się tam, a wszyscy inni paccekabuddhowie zbierają się i pytają go o jego przedmiot medytacji (*kammaṭṭhāna*). (Sn-a 1:3)

Jak już wspomniano, niemożliwe jest stworzenie spójnej mapy górnej części Jambudīpy na podstawie tekstów Pāli; niespójności w geografii są zbyt duże. Próba ustalenia lokalizacji Góry Gandhamādana, a więc jeziora Anotatta, w stosunku do ziem ludzkich ilustruje ten problem. Siedem pasm górskich, które są wspomniane tylko w cytowanym fragmencie i równoległym fragmencie w Komentarzu Apadāna (Ap-a 1:1,2), sugerowałoby bardzo dużą odległość od jeziora i jego otaczających gór od ludzkich osad.

---

[84] Mugga – PED podaje „fasola nerkowata", ale kontekst wydaje się sugerować zielony kolor, ze względu na bujną roślinność. Zielona fasola lub fasola mung, Vigna radiata, to powszechnie uprawiana roślina, która wytwarza małe, zielone jadalne ziarna. Zob. Dhammika 2018:152.

[85] Zobacz na przykład MN-a 26, SN-a 3:20, AN-a 1:192 oraz wiele innych odniesień.

W Jātace Vessantary, gdy król i jego rodzina udają się na wygnanie do Himavā, opuszczają ludzkie krainy z królestwa jego brata Ceta[86] i wyruszają podróż o długości piętnastu *yojana* do wybranego miejsca na ich pustelnię; Góra Vaṅka. Opis trasy, którą przebyli, zawiera ważne punkty orientacyjne. Pierwszym z nich jest Gór Gandhamādana, stamtąd udali się na północ do Góry Vipula, następnie do rzeki o nazwie Ketumatī, potem do Góry Nāḷika, a następnie do Jeziora Mucalinda, z którego podążali górskim strumieniem do jego źródła w małym jeziorze u stóp Góry Vaṅka. Ten fragment sugeruje, że Góra Gandhamādana leży tuż na północ od ludzkich ziem, ponieważ jest pierwszym punktem orientacyjnym w tej podróży.[87]

Aby dodać do zamieszania, w Komentarzu do Dhammapady znajduje się opowieść o wizycie Buddy i pięciuset bhikkhusów u starszego Revaty, brata Sāriputty, który mieszkał w Khadiravanie (Gajowym Gaju) w Himavā (Dhp-a 7:9). Opis tej podróży mówi, że istniały dwie możliwe trasy z Sāvatthī. Jedna była okrężną podróżą o długości sześćdziesięciu *yojana* przez ziemie zamieszkane przez ludzi, druga była bezpośrednią drogą o długości trzydziestu *yojana*, ale przez kraj zamieszkany przez istoty nieludzkie (*amanussa*, co zazwyczaj oznacza złowrogie yakkhas). Ponieważ Buddha wiedział, że starszy Sīvali, który posiadał bardzo wielką zasługę, był częścią towarzystwa, wybrał bezpośrednią, ale niebezpieczną trasę. W innej części tekstu (która nie wspomina o dłuższej opcji) podana jest następująca trasa:

> W pierwszym dniu dotarli do Drzewa Banyan (przypuszczalnie tego, pod którym Buddha pozostał przez tydzień krótko po swoim oświeceniu pod Drzewem Bodhi). W drugim dniu dotarli do Góry Paṇḍava w pobliżu Rājagahy. W trzecim dniu dotarli do rzeki Aciravati (znanego dopływu Gangesu). W czwartym dniu dotarli do oceanu (*varasagara*). Dopiero w piątym dniu weszli do Himavā. W szóstym dniu dotarli do Lasu Chaddanta. Siódmego dnia dotarli do Góry Gandhamādana. Tam pozostali przez tydzień, obsługiwani przez devę Nāgadattę, a potem w jeden dzień dotarli do Khadiravany i eremitu Revaty. (AN-a 1: 207)

W tym itinerarium jest wiele trudnych do zrozumienia kwestii, szczególnie jeśli ta trasa ma być tym bezpośrednim szlakiem, o którym mowa w pierwszym cytowanym fragmencie. Nie ma sensu, że grupa podróżowała aż do morza, zanim skręciła na północ, chyba że słowo *varasagara* ("Szlachetny Ocean") oznacza coś zupełnie innego. Ponadto, ponieważ nie weszli do Himavā aż do piątego dnia podróży o długości trzydziestu *yojana*, wydaje się, że ten fragment sugeruje również, że Góra Gandhamādana znajduje się niezbyt daleko na północ od ziem ludzkich; z pewnością nie ma mowy o przekraczaniu siedmiu łańcuchów górskich.

Jak widzieliśmy, istnieją pewne dowody sugerujące, że geografia całego *cakkavāḷa* była nadal opracowywana w okresie komentatorskim. Siedem łańcuchów górskich w *Komentarzu do Suttanipāty* mogą stanowić etap pośredni w tym procesie i przedstawiać wczesną wersję siedmiu pasm górskich wokół Sineru. Choć nazwy się nie zgadzają, włączenie pasm nazwanych "Womb of the Moon" ("Łono Księżyca") i "Womb of the Sun" ("Łono Słońca") przypomina rolę Yugandhary jako miejsca, w którym zamieszkują te niebiańskie ciała.

Dla porównania, *Abhidharmakośa* wymienia dziewięć "Gór Mrówek" leżących między ziemiami ludzkimi a Himavā. Są one tak nazwane, ponieważ mają kształt przypominający mrówki lub dlatego, że są niskie w porównaniu do gór właściwego Himavā. Za tymi górami znajduje się Jezioro *Anavatapta* (sanskr. forma Anotatta), z którego wypływają cztery wielkie rzeki: Gaṅgā

[86] Zgodnie z DPPN (Słownik Imion Własnych Pāli), znajduje się w obecnym Nepalu.
[87] Jāt 547. Innym problemem jest wzmianka o Górze Vipula, która jest znaną górą znajdującą się w pobliżu Rājagaha, w obrębie ludzkich ziem. Czy może chodzić tu o inną górę o tej samej nazwie?

(Ganges), Sindhu (Indus), *Vakṣu* (Oxus) i *Sītā* (Yarkand), a dalej leży Góra Gandhamādana (AK 3:5, s. 456, oraz przypis 393, s. 531).

1:13 WIELKIE JEZIORA

Większość innych wielkich jezior Himavā to w tekstach niewiele więcej niż same nazwy. Istnieją opowieści o petach mieszkających w magicznych siedzibach nad brzegami Jeziora Kaṇṇamuṇḍa (Pva 2:12) i Jeziora Rathakāra (Pv-a 3:3), a Buddha wygłosił mowę do grupy bhikkhów nad Jeziorem Kuṇāla (Jāt 536, opowieść o teraźniejszości). Poza tym nie wiemy nic ani o ich lokalizacji, ani o ich charakterze, z wyjątkiem Jeziora Chaddanta, które zostało opisane dość szczegółowo:

> Jezioro Chaddanta ma szerokość pięćdziesięciu *yojana*. W jego środku, na przestrzeni dwunastu yojana wokół, nie rosną ani rzęsa (*sevāla*), ani chwasty (*paṇaka*), a nieruchoma woda przypomina z wyglądu piękny klejnot. Otaczający ten centralny obszar pas czystych białych lotosów ma szerokość jednego *yojana*. Następnie znajduje się pas czystych niebieskich lotosów, również o szerokości jednego *yojana*. Dalej następują naprzemienne pasy czerwonych i białych lotosów, każdy otaczający poprzedni i każdy o szerokości jednego yojana, w sumie siedem takich pasów. Otacza je pas lotosów w kolorach mieszanych, również o szerokości jednego *yojana*. Potem, w wodzie sięgającej do boków słonia, znajduje się pas drobnego czerwonego ryżu. Dookoła tego leży pas małych krzewów pokrytych delikatnymi i bardzo pachnącymi kwiatami w kolorach niebieskim, żółtym, czerwonym i białym. W ten sposób tworzy się dziesięć pasów, każdy o szerokości jednego *yojana*.
>
> Dookoła tego znajduje się pas, na którym rosną różne rodzaje fasoli: „małe fasolki królewskie", „wielkie fasolki królewskie" oraz „zielona fasola mung" (*khuddakarājamāsa-mahārājamāsa-mugga*). Następnie pas pnączy, na których rosną różne rodzaje dyni, ogórków i tykw. Potem pas trzciny cukrowej, rosnącej wielkością dorównującej palmom. Następnie pas bananowców z owocami wielkości słoniowych kłów, potem pas drzew Sal, dalej pas drzew chlebowca z owocami wielkości garnków na wodę, następnie pas słodkich tamaryndowców i pas drzew mango, potem wielki leśny gąszcz złożony z wielu różnych roślin, a wokół tego wszystkiego rośnie gaj bambusowy. (Jātaka 514)

(Szerokości poszczególnych zewnętrznych pasów nie zostały określone, ale ponieważ łączna szerokość wewnętrznych pasów nie daje wymaganej szerokości jeziora, należy założyć, że niektóre z zewnętrznych pasów znajdują się w płytkiej wodzie. Jeśli również je uznamy za mające po jednej *yojana* szerokości, to wszystko aż do drzew mango leży w obrębie jeziora).

> Wokół gaju bambusowego znajduje się siedem gór. Od najbardziej zewnętrznej ku wnętrzu są to: góra Cūḷakāḷa („Mała Czarna"), góra Mahākāḷa („Wielka Czarna"), góra Udaka („Wodna"), góra Candimapassa („Księżycowy Bok"), góra Sūriyapassa („Słoneczny Bok"), góra Maṇipassa („Klejnotowy Bok") oraz góra Suvaṇṇapassa („Złoty Bok"). Te ostatnie mają po siedem *yojana* wysokości i otaczają jezioro Chaddanta niczym obręcz miski. Wewnętrzny stok tych gór ma złoty kolor, a jego blask sprawia, że jezioro przypomina nowo wschodzące słońce. Zewnętrzne góry mają odpowiednio sześć, pięć, cztery, trzy, dwie i jedną *yojana* wysokości.
>
> W północno-wschodnim rogu jeziora, w miejscu owiewanym wilgotną (czyli chłodną) bryzą, rośnie wielkie drzewo banyan. Jego pień ma pięć yojana w obwodzie i siedem *yojana* wysokości. Cztery gałęzie wyrastają w czterech kierunkach świata, a piąta pnie się prosto w górę. Każda z tych gałęzi ma sześć *yojana* długości, więc całkowita wysokość drzewa wynosi trzynaście yojana, a odległość od końca jednej bocznej gałęzi do drugiej to dwanaście *yojana*. Drzewo banyan ma osiem tysięcy opadających pędów i stoi tam piękne

niczym naga góra z klejnotów (*muṇḍamaṇipabbato*). Na zachód od jeziora, na górze Suvaṇṇapassa, znajduje się złota grota o rozmiarze dwunastu *yojana*. (tamże)

Okolice jeziora, z bujną roślinnością obfitującą w jadalne rośliny, są domem stada słoni *Chaddanta* – najpotężniejszych ze wszystkich słoni. Nazwa Chaddanta oznacza „sześciokły". Te słonie mieszkają w złotej grocie podczas pory deszczowej (*vassāratta*), a latem (*gimha*) przebywają w cieniu wielkiego drzewa banyan, ciesząc się chłodną bryzą.[88]

[88] Tamże. Szczegóły dotyczące różnych plemion słoni można znaleźć w punkcie § 3:2,2.

1:14 WIELKIE DRZEWA

Siedem miejsc w obrębie *cakkavāḷa* (światowego kręgu) ozdobionych jest wielkim drzewem, które przetrwa przez cały kappa (okres kosmiczny) (AN-a 1:322, Eng. 1:333). Każde z tych drzew ma sto *yojana* wysokości, pień o obwodzie piętnastu *yojana* i koronę rozciągającą się na sto yojana wokół (Vism 7.43).

Wielkim drzewem **Jambudīpy** jest *Jamburukkha*. Nazwa ta może również odnosić się do powszechnie występującego drzewa, czyli czarnej śliwy (*Syzygium cumini*)[89]. Przykładowo, to właśnie pod takim drzewem młody Bodhisatta Siddhattha doświadczył jhāny, gdy jego ojciec, król Suddhodāna, uczestniczył w ceremonii orki. Cień tego drzewa w cudowny sposób pozostawał nieruchomy, zapewniając młodemu księciu cień przez całe popołudnie (MN-a 36). Jedno szczególne wielkie drzewo Jamburukkha bywa czasem nazywane *Mahājamburukkha*, aby odróżnić je od pomniejszych drzew tego samego gatunku (np. SN-a 47:13 i Dhp-a 14:2). Kontynent-wyspa Jambudīpa zawdzięcza swoją nazwę temu wielkiemu drzewu, które jest jego symbolem (*saññāṇabhūtā*) (AN-a 1:322).

Lokalizacja drzewa Jamburukkha znajduje się głęboko w Himavā, (AN-a 1:322) najprawdopodobniej w górnych biegach Gaṅgā, która jest źródłem wszystkich głównych rzek dolnego Jambudīpa. To jest sugerowane w fragmencie opisującym pochodzenie złota *Jambu*, specjalnego, wysokiej jakości złota pozyskiwanego z rzek, znanego z jego koloru i blasku:

> Złoto *Jambu* znajduje się w rzece Jambu. Tam, gdzie rośnie wielkie drzewo Jambu z jego gałęziami długości pięćdziesięciu *yojana*, płynie wiele rzek. Na oba brzegi tych rzek spadają owoce z drzewa Jambu. Z tych owoców wyrastają złote pędy. Woda rzek niesie te pędy aż do morza, a to jest znane jako „złoto Jambu" (*jambonada*).[90]

Kiedy Buddha przebywał z ascetami ognia Uruvelakassapy, wykonał kilka cudów jako wstęp do ich nawrócenia. W jednym z tych cudów natychmiast przyniósł owoc z drzewa Jambu, „po którym Jambudīpa wzięło swoje imię." Podarował go Uruvelakassapie, mówiąc, że ma on „wspaniały kolor, wspaniały aromat, wspaniały smak," ale asceta odmówił, nie czując się godnym takiego daru.[91]

Na wyspie-kontynencie **Uttarakuru**, który jest rodzajem ziemskiego raju[92], wielkim drzewem jest *Kapparukkha*. Nie można tego zidentyfikować z żadnym znanym gatunkiem[93]. Nazwa wskazuje, że trwa ono przez cały kappa, cechą, którą dzieli z wszystkimi wielkimi drzewami. W Uttarakuru rośnie wiele *kapparukkh*, które mogą być potomkami pierwotnego wielkiego *Kapparukkha*. Drzewa te zapewniają mieszkańcom tej ziemi niezbędne dobra: odzież, biżuterię i artykuły spożywcze wiszą na gałęziach (AN-ṭ 9, 21). To sprawiło, że wiele współczesnych tłumaczeń określa je jako „drzewa spełniające życzenia". Mówi się również, że devy biorą ubrania

[89] Drzewo jambu było często błędnie identyfikowane jako "drzewo róży jabłkowej" (Eugenia jambos lub Syzygium jambos) w słownikach takich jak PED. Jednak Wujastyk (2004) przekonująco wykazał, że chodzi o *Syzygium cumini*, które, w przeciwieństwie do drzewa róży jabłkowej, jest gatunkiem rodzimym w Indiach.

[90] AN-a 4:6 opisuje doskonałą jakość złota Jambu, a MN-a 120 odnosi się do jego pochodzenia.

[91] Vin Mv 1. Historia opisana w GGB s. 411 zawiera stwierdzenie, że drzewo Jambu znajduje się „na końcu" Jambudīpy. Nie udało mi się znaleźć tego stwierdzenia w oryginalnych źródłach.

[92] Ale z zastrzeżeniem – zob. § 3:1,3.

[93] DPPN podaje, że jest to „czasami figowiec". Kalpavṛkṣa (sanskrycka forma tej nazwy) znana jest w literaturze wedyjskiej jako drzewo spełniające życzenia, które zostało wzniesione przez Wisznu podczas ubijania oceanu. Zob. Britannica Library, hasło „Churning of the ocean of milk,"

z *kapparukkh* (Sn 3: 11). Niezmiernie bogaty Jotika, który pojął za żonę dziewczynę z Uttarakuru, miał jedno z tych drzew na terenie swojej posiadłości, z którego dawał ludziom w mieście piękne ubrania (Dhp-a 26:33). W krajach buddyjskich ofiary składane do *saṅghi* są czasem zawieszane na małym modelu *kapparukkha*.

Wielkie drzewa pozostałych dwóch kontynentów są dla nas niczym więcej jak tylko nazwami. Drzewem **Aparagoyāny** jest drzewo *Kadamba*, które DPPN identyfikuje jako *Nauclea cordifolia*, natomiast drzewem **Pubbavidehy** jest drzewo *sirīsa*, utożsamiane z *Acacia sirisa* (AN-a 1:322).

Wielkim drzewem **Tāvatiṃsy**, krainy devów znajdującej się na szczycie góry Sineru, jest drzewo *Pāricchattaka*. Drzewo to utożsamiane jest z gatunkiem ziemskim zwanym w Pali *koviḷāra*, które według DPPN odpowiada *Bauhinia variegata*. Drzewo to jest znane ze swoich pięknych, przypominających orchidee kwiatów, i to właśnie kwiaty drzewa Pāricchattaka wydają się być jego najważniejszą cechą. Pochodzenie tego drzewa tłumaczone jest jako rezultat potężnego kamma człowieka imieniem Magha. W bardzo dawnych czasach on, wraz ze swoimi trzydziestoma dwoma towarzyszami, wykonywał zasługi na ziemi. Dzięki tym dobrym uczynkom odrodzili się jako Sakka i pozostali devowie z Trzydziestu Trzech. Jednym z prawych czynów Maghy było zasadzenie drzewa *koviḷāra* i umieszczenie pod nim kamiennej płyty. Na skutek mocy tego kamma, w Tāvatiṃsie pojawiło się drzewo Pāricchattaka wysokie na sto *yojana*, wraz z tronem Sakki – *paṇḍukambalasilā* – ogromną kamienną płytą znajdującą się w cieniu tego wielkiego drzewa.[94]

Drzewo Pāricchattaka zakwita raz w roku, jednak można wnioskować, że chodzi tu o rok niebiański, czyli sto lat ziemskich[95]. Devowie z niecierpliwością obserwują kolejne etapy rozwijania się pąków, a każdy nowy etap jest powodem do radości (AN 7:69). Pojawienie się w pełni rozwiniętych kwiatów oznacza początek święta. Kwiaty te są niezwykle piękne, promieniejące niczym nowo wschodzące słońce i są widoczne z odległości pięćdziesięciu *yojana*. Ich niebiański zapach niesie się na sto *yojana*.

Kwiatów nie trzeba zrywać – pojawiają się wiatry, które odłamują łodyżki kwiatów i niosą je w stronę Sali Sudhamma, miejsca zgromadzeń devów. Inne wiatry usuwają stare, wysuszone kwiaty i rozsypują świeże płatki wokół miejsc siedzących[96]. Pyłek z kwiatów pokrywa ciała devów złotym pyłem, tak że wyglądają, jakby były pomalowane laką. Przez cztery miesiące devy bawią się podczas tego kwiatowego festiwalu, uderzając się nawzajem kwiatami (AN-a 7, 69 i DN-a 19).

Jak wspomniano wcześniej, Devy nie muszą pracować, aby zebrać kwiaty z drzewa, ale czasami wspinają się na nie dla zabawy i zrywają kwiaty, tworząc z nich girlandy. Opowiadana jest historia o pewnym devie imieniem Subrahmā, który udał się do drzewa Pāricchattaka wraz z tysiącem *accharā* (czyli „nimf" – klasa niższych żeńskich dev), z których pięćset wspięło się na drzewo, by robić girlandy, wcześniej używając mocy umysłu, aby gałęzie drzewa się pochyliły i je przyjęły. W kulminacyjnym momencie tej opowieści wszystkie te żeńskie devy umierają i odradzają się w *nirayi* (piekle), co doprowadza Subrahmę do rozpaczy i skłania go do udania się po pomoc do Buddhy (SN-a 2:17).

Kwiaty drzewa Pāricchattaka są ważnymi symbolami Tāvatiṃsa. W jednej z historii Sakka daje jeden z tych kwiatów ziemskiej kobiecie, którą przeniósł do Tāvatiṃsa, jako dowód, że naprawdę

[94] Dhp 2:7 — więcej na temat Maghy i Sakki można znaleźć w § 3:5,16.
[95] Dla lat niebiańskich w Tāvatiṃsa zob. AN 3:71 (ang. 3:70).
[96] Wiatry te noszą w pāḷijskim nazwy takie jak: „wiatr tnący", „wiatr zamiatający", „wiatr rozsiewający" itd.

tam była (Jāt 531). W innej opowieści, mnich Nārada, który potrafił podróżować do Tāvatiṃsa za pomocą mocy psychicznych, odpoczywał nad jeziorem Anotatta, używając kwiatu Pāricchattaka jako parasola, gdy został zaczepiony przez trzy devi (żeńskie devy), córki Sakkki, które przyszły tam, by się wykąpać. Powiedziały, że nie jest odpowiednie, by jakakolwiek istota ludzka lub *dānava* (w tym kontekście oznaczający asurę) posiadała te "szlachetne nieśmiertelne" (*amaravara*) kwiaty, które są przeznaczone tylko dla devów (Jāt 535). Oczywiście kwiaty te nie są naprawdę nieśmiertelne; może to być traktowane jako poetycki motyw. Faktem jest, że Nārada mógł używać jednego z tych kwiatów jako ochrony przed słońcem, co pokazuje, że kwiaty Pāricchattaka są bardzo duże w ludzkich kategoriach[97].

Festiwal Pāricchattaka opisany powyżej jest jednym z czterech przypadków, w których zbierają się devy. Jednym z pozostałych jest okazja z okazji zakończenia deszczowego okresu odosobnienia *sanghi* Buddhy. W tym czasie devy podróżują do ludzkiego świata i "z kwiatami Pāricchattaka oraz boskim sandałowcem w ręku" niewidocznie uczestniczą w ceremoniach *Pavāraṇā*, które oznaczają zakończenie deszczowego okresu. Sakka udaje się do Piyangudīpa Mahāvihāra, na małą wyspę u wybrzeży Sri Lanki, a reszta dev rozprasza się do różnych innych *vihārów* na całym świecie buddyjskim (DN-a 19).

Piękno i chwała drzewa Pāricchattaka w pełnym rozkwicie są tak wielkie, że używane jest jako metafora dla chwały aureoli wokół głowy Buddhy (MN-a 11). Kiedy Buddha wszedł w stan *parinibbāny* (czyli zmarł), devy zrzuciły na jego bezwładne ciało kwiaty Pāricchattaka.[98]

W królestwie **asurów** wielkim drzewem jest *Cittapāṭalī* (SN 48:69). Dokładniej omówimy królestwo asurów później (§ 3:3,23), ale na razie wystarczy powiedzieć, że ich królestwo jest w wielu aspektach zniekształconym odbiciem królestwa dev Tāvatiṃsa, a asury, które zostały zepchnięte na zbocza Sineru w pierwotnym czasie, przez całe wieki prowadzą wojnę z devami, starając się odzyskać swoje utracone królestwo. Drzewo Cittapāṭalī musi przynajmniej powierzchownie przypominać drzewo Pāricchattaka, ponieważ po tym, jak asury zostały zepchnięte, początkowo nie zdawały sobie sprawy, że już nie znajdują się w Tāvatiṃsa; dopiero gdy zakwitło drzewo Cittapāṭalī, wiedziały: „Nie jesteśmy w świecie dev. W świecie dev rosną kwiaty Pāricchattaka. Stary Sakka sprawił, że jesteśmy pijani i zrzucił nas do wielkiego oceanu.”[99]

Drzewo Pāricchattaka i Cittapāṭalī zawsze kwitną w tym samym czasie, ale mają wyraźnie różniące się kwiaty (Dhp-a 2:7). Kiedy tylko ich drzewo zakwita, asury przypominają sobie o swojej wielkiej stracie, wpadają w furie i wspinają się na zbocza Sineru, aby toczyć wojnę z devami (AN-a 9,39). DPPN podaje, że drzewo Cittapāṭalī to "pstrągowy kwiat trąbkowy",[100] I większość tłumaczy poszła tą drogą. Na podstawie tego tłumaczenia najbardziej prawdopodobnym gatunkiem drzewa Cittapāṭalī byłoby nieziemskie, wielokolorowe drzewo odpowiadające ziemskiemu drzewu trąbkowemu, *Stereospermum chelonoides*, drzewu pochodzącemu z Indii.[101]

[97] Ale tak samo jest z devami, zobacz § 3:5,9.
[98] DN-a16. Sutta mówi, że były to kwiaty mandāravy, które komentarz utożsamia z kwiatami Pāricchattaka.
[99] Jāt 31. Zobacz także SN-a 11:1, Dhp 2:7 i MN-a 37.
[100] DPPN s.v. “citta 1”.
[101] Dhammika 2018:127,

Supaṇṇy to gigantyczne ptaki, które żyją na połowie zboczy Sineru w gaju drzew *simbali*[102]. Te drzewa są identyfikowane przez DPPN jako *Bombax ceiba*, znane jako "silk-cotton" lub "kapok"[103], a ich wielkie drzewo również należy do tego rodzaju (AN-a 1: 322).

Drzewa odgrywają bardzo ważną rolę w literaturze buddyjskiej. Buddha urodził się pod drzewem Sal (*Shorea robusta*), osiągnął pełne oświecenie pod drzewem Bodhi (*Ficus religiosa*) i przeszedł do parinibbany pod parą drzew Sal.[104] Drzewo Bodhi, lub liść z niego, zostało przez Buddhę uznane za odpowiedni obiekt do czci (Jāt-a 479). Nie jest więc zaskakujące, że te siedem ważnych miejsc, cztery kontynenty wyspiarskie i trzy światy związane z Górą Sineru, mają każde swoje ogromne centralne drzewo, które trwa przez całe życie świata i stanowi charakterystyczny symbol danego miejsca.

[102] Supaṇṇy są opisane w § 3:2,5.
[103] Dhammika 2018:185,
[104] Zobacz GGB.

1:15 NIEBIAŃSKIE KRAINY

Tāvatiṃsa to najwyższa *sagga* (kraina dev lub „niebo"), która wciąż jest w fizycznym kontakcie z ziemią, znajdując się na szczycie Góry Sineru. Istnieje cztery dodatkowe *sagga*, które znajdują się w przestrzeni powyżej w „powietrznych rezydencjach" (AK 3:5, s. 465). Są to, w kolejności od najniższej do najwyższej: krainy *Yāma, Tusita, Nimmānarati* oraz *Paranimmitavasavatti*. Te krainy, chociaż nie znajdują się na „ziemi", są uważane za integralną część *cakkavāḷa*. Źródła Pali milczą na temat rzeczywistych odległości różnych *sagga* powyżej Sineru, ale istnieje schemat przedstawiony w *Abhidharmakośa*, w którym każda kolejna *sagga* znajduje się dwukrotnie wyżej „nad poziomem morza" niż poprzednia. Tak więc, ponieważ Góra Sineru ma wysokość 80 000 *yojana* według tego samego źródła, *sagga* devów Yāma znajduje się kolejne 80 000 *yojana* powyżej szczytu góry, czyli 160 000 *yojana* nad „poziomem morza". W górę, Tusita ma wysokość 320 000 *yojana*, Nimmānarati 640 000 yojana, a *sagga* Paranimmitavasavatti to 1 280 000 *yojana* nad ziemią (AK 3:5, s. 467).

Kraina pierwszego poziomu istot brahmāńskich również jest uwzględniona w *cakkavāḷa*[105]. *Abhidharmakośa* kontynuuje schemat podwajania wysokości przez szesnaście krain brahmów (AK 3:5, s. 467). Istnieje problem z tym, ponieważ niektóre z tych poziomów powinny być traktowane jako zamieszkujące tę samą przestrzeń kosmologiczną[106]. W każdym razie, tutaj zajmujemy się tylko brahmāmi pierwszego poziomu, które są częścią jednego *cakkavāḷa* według schematu *Visuddhimaggi*. *Abhidharmakośa* umieszcza trzy stopnie tych brahmów na trzech oddzielnych poziomach, które będą wynosiły odpowiednio 2 560 000, 5 120 000 oraz 10 240 000 *yojana* nad poziomem morza. Istnieje Palińskie źródło, które podaje nam wysokość nad ziemią dla brahmów pierwszego poziomu (co należy rozumieć jako obejmujące wszystkie trzy stopnie). Tekst ten stwierdza, że jeśli ciężki kamień zostanie upuszczony z tej krainy i jeśli będzie spadał z prędkością 48 000 *yojana* dziennie, to uderzy w ziemię po czterech miesiącach. To daje łącznie 5 760 000 yojana.[107]

Jeśli zaakceptujemy długość *yojana* jako około dwunastu kilometrów, możemy porównać starożytny buddyjski *cakkavāḷa* do współczesnego modelu naukowego Układu Słonecznego. Średnia odległość Księżyca od Ziemi wynosi około 384 400 km, czyli 32 000 *yojana*, a odległość od orbity Ziemi do orbity Marsa, kolejnej planety, wynosi około 75 000 000 km, czyli 6 250 000 *yojana*. W ten sposób *cakkavāḷa* jest bardzo duże w porównaniu do systemu Ziemia-Księżyc, ale stosunkowo małe w odniesieniu do całego Układu Słonecznego.

Te różne krainy znajdujące się w przestrzeni powyżej ziemi można wszystkie uznać za coraz subtelniejsze i bardziej wyrafinowane wersje Tāvatiṃsy. W porównaniu do obfitej informacji o Tāvatiṃsie, w źródłach Pali jest znacznie mniej szczegółowych opisów na ich temat. Zostajemy jednak poinformowani, że każda *sagga* ma swój własny Gaj Nandany[108]. *Abhidharmakośa* stwierdza, że mają one rozmiar dziesięciu tysięcy *yojana* (AK 3:5, s. 468). Te szczegóły mocno wspierają koncepcję tych światów jako wariacji na temat jednej idei. Tāvatiṃsa przetłumaczona

[105] Przynajmniej zgodnie z fragmentem z Visuddhimaggy, który jest rozważany. Poniżej zobaczymy, że w innych miejscach pierwszy poziom Brahmy jest opisywany jako obejmujący i znajdujący się ponad wieloma tysiącami cakkavāḷ. Szczegóły dotyczące istot brahmāńskich można znaleźć w § 3:6.
[106] Zobacz dyskusję w § 3:6,4.
[107] SN-a 6:3. Oczywiście, jest to oparte na starożytnej i przestarzałej koncepcji fizyki, która nie uwzględnia przyspieszenia grawitacyjnego.
[108] Jāt-nid. W odniesieniu do Gaju Nandany, zobacz rozdział o Tāvatiṃsie; § 3:5,10.

na coraz wyższe płaszczyzny istnienia. Wrócimy do tego tematu, kiedy będziemy omawiać różne krainy dev w Części Trzeciej (§ 3:5,24).

1:16 GWIAZDY I PLANETY

Na Zachodzie, począwszy od starożytnych Greków, a następnie przez okres hellenistyczny, średniowieczny aż po czasy współczesne, spekulacje kosmologiczne były kształtowane przez pragnienie wyjaśnienia pozornego ruchu słońca, księżyca, gwiazd i planet. W przeciwieństwie do tego, w kosmologii zawartej w źródłach Pali, ciała niebieskie są w najlepszym przypadku bardzo marginalnym tematem.[109] Głównym celem buddyjskiego systemu kosmologicznego jest opisanie fizycznej matrycy *saṃsāry* oraz znalezienie miejsca dla wszystkich różnych klas istot w ich różnych płaszczyznach i z ich różnymi trybami świadomości, a nie próba wyjaśnienia obserwowalnego fizycznego wszechświata.

Jedynym szczegółowym opisem ruchów ciał niebieskich, który można znaleźć w tekstach Pali, pochodzi z komentarza do Aggañña Sutta (DN-a 27). Tekst ten opisuje początek tego systemu światów i jego mieszkańców[110]. Na początku ta ziemia była jedną masą wody pokrytą ciemnością, a słońce i księżyc jeszcze się nie ujawnili (*na pañńāyanti*). Pierwsze istoty, które tutaj przybyły, zstąpiły ze świata Ābhassara Brahmā (poziom brahmów drugiego jhāna) (§ 3:6,13) i będąc samoluminescencyjne, nie potrzebowały słońca ani księżyca. Jednak po tym, jak na powierzchni morza pojawiła się smakowita piana, a niektóre z tych istot spróbowały jej z ciekawości, przyjęły grubszy materialny kształt, spadły na ziemię i, tracąc swoje blask, zaczęły długą devolucję w kierunku istot ludzkich, jakimi znamy je dzisiaj. Właśnie w tym momencie w historii pojawiają się słońce, księżyc i gwiazdy. Komentarz opisuje ten proces w następujący sposób:[111]

> Biorąc pianę kawałek po kawałku, zaczęli ją jeść. Wtedy słońce i księżyc się ujawniły (*pātubhaviṃsu*).
>
> Co ujawniło się pierwsze? Kto tam mieszka? Jakie mają rozmiary? Które z nich idzie wyżej? Które porusza się szybciej? Po ilu torach podróżują? W ilu miejscach świecą?
>
> Oba (słońce i księżyc) ujawniły się razem, ale słońce zostało dostrzegane jako pierwsze. Kiedy zniknęła samoluminescencja (*sayaṃpabhāya*) istot, zapadła ciemność i zaczęły się bać. Pomyśleli: „Och, dobrze by było (*bhaddakaṃ vatassa*), gdyby światło się ujawniło!" Wtedy pojawiło się koło słońca, dając ludziom odwagę (*sūrabhāvaṃ*). Dlatego zostało nazwane *suriyā* („słońce", *sūra* oznacza „odwaga"). W ten sposób w dzień pojawiło się światło, ale w nocy wciąż panowała ciemność. Pomyśleli więc: „Och! Dobrze by było, gdyby pojawiło się inne światło!" Po wypowiedzeniu tego życzenia, pojawiło się koło księżyca. Dlatego nazywa się to *canda* („księżyc", *canda* oznacza „życzenie").
>
> Wnętrze księżyca to pałac z klejnotów (*vimāna)*. Na zewnątrz jest pokryty srebrem. Zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz jest chłodny. Wnętrze słońca to złoty pałac; na zewnątrz jest pokryte kryształem. Zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz jest gorące.
>
> Księżyc ma 49 *yojana* średnicy i 147 *yojana* w obwodzie. Słońce ma 50 *yojana* średnicy[112] Ma ona 150 *yojana* obwodu. Księżyc znajduje się niżej, słońce wyżej. Właśnie w ten sposób są one ułożone. Słońce znajduje się nad księżycem o 100 *yojan*a.

[109] Zobacz Kloetzli 1983: 18.
[110] Omówimy to bardziej szczegółowo w sekcji o Czasie Kosmicznym, § 2:4-5.
[111] Następujące szczegóły pochodzą wszystkie z DN-a 27, chyba że zaznaczone inaczej.
[112] Jak w przypadku wymiarów cakkavāḷa, widzimy ponownie, że komentarze palijskie były naiwne, jeśli chodzi o wartość liczby pi.

Następuje dość trudny fragment opisujący ruchy słońca i księżyca. Trzeba pamiętać, że każdy system astronomiczny czy to geocentryczny, heliocentryczny, czy jak w tym przypadku oparty na górze Sineru musi tłumaczyć zarówno roczny, jak i dzienny pozorny ruch słońca, miesięczne i dzienne ruchy księżyca wraz z jego fazami, a także zmiany klimatu związane z porami roku. W starożytnym systemie buddyjskim zmienność dnia i nocy wyjaśniana jest przez krążenie słońca wokół góry Sineru. W danym momencie trzy z czterech wysp-kontynentów otrzymują światło słoneczne. Na przykład:

> Jak to wygląda? Kiedy na Jambudīpie jest południe, słońce zachodzi nad Pubbavidehą, wschodzi nad Aparagoyāną, a w Uttarakuru panuje środek nocy.

Oprócz tego codziennego rytmu istnieje również roczny ruch spiralny oddalający się i zbliżający. W miesiącu *Āsāḷha*, odpowiadającym Georgiańskiemu czerwcowi i lipcowi, słońce i księżyc krążą blisko góry Sineru. Następnie ich orbity stopniowo się rozszerzają, aż w miesiącu *Phussa* grudzień–styczeń znajdują się blisko ściany otaczającej *cakkavāḷa*. Potem orbity znów zaczynają się zacieśniać.

Rok indyjski, podobnie jak tajski, dzieli się na trzy pory roku: porę gorącą, porę deszczową i porę chłodną. W buddyjskim systemie astronomicznym są one powiązane z podziałem rocznej spiralnej orbity słońca na trzy „ścieżki" (*vīthi*); ścieżkę kozy, ścieżkę słonia i ścieżkę wołu.

> Kozy nie lubią wody, słonie ją uwielbiają, a woły preferują przyjemną równowagę ciepła i zimna. Dlatego, kiedy słońce i księżyc podróżują po ścieżce kozy, nie spada ani jedna kropla deszczu. Kiedy przemierzają ścieżkę słonia, chmury kapią, jakby były pęknięte. A gdy podróżują po ścieżce wołu, cieszymy się równowagą ciepła i zimna.

Podkomentarz dodaje, że wysokość słońca i księżyca również zmienia się, gdy przemierzają te ścieżki, co wyjaśnia zmianę temperatury na ziemi. Kiedy są na ścieżce kozy, w porze gorącej (odpowiadającej mniej więcej latu na półkuli północnej), słońce jest niżej i bliżej ziemi. W porze deszczowej (mniej więcej jesień na półkuli północnej), gdy przemieszczają się po ścieżce słonia, znajdują się na najwyższym punkcie, a w „chłodnej" porze są gdzieś pośrodku. Zmieniające się temperatury wpływają na nastrój devów nieba, którzy wytwarzają deszcz. Kiedy pogoda jest zbyt gorąca, nie mają ochoty opuszczać swoich *vimān* (mieszkań), by wyjść i bawić się, więc deszcz nie jest wytwarzany. W porze deszczowej cieszą się chłodną pogodą (zawsze uważaną za coś dobrego w północnych Indiach) i bawią się, wytwarzając deszcz. W „chłodnej" porze wychodzą do zabawy od czasu do czasu, zgodnie z ich nastrojem (DN-ṭ 27).

Fazy księżyca są wyjaśnione w sposób, który nie różni się zbytnio od nowoczesnego wyjaśnienia naukowego. Ponieważ słońce krąży wokół Sineru z mniejszą prędkością niż księżyc, kąt między nimi stale się zmienia. Światło słońca, będące znacznie silniejsze od światła księżyca, sprawia, że księżyc rzuca cień, który zasłania część jego tarczy. Ponieważ słońce znajduje się również na wyższej wysokości, raz w miesiącu jest bezpośrednio nad księżycem, a cień zasłania całą tarczę. Dwa tygodnie później oba ciała znajdują się w maksymalnej odległości od siebie, słońce jest dokładnie naprzeciw księżyca i nie rzuca cienia, „Podobnie jak dom w południe nie rzuca cienia."[113]

[113] DN-a 27. To porównanie byłoby dosłownie prawdziwe tylko w strefie tropikalnej.

Oznaczenia na powierzchni księżyca są wyjaśnione w Sasa Jātaka. Bodhisatta urodził się jako zając i złożył ślubowanie, że da jałmużnę każdemu żebrakowi, który przyjdzie na jego drogę. Sakka, król devów Tāvatiṃsa, przybył na ziemię w postaci ascety braminowskiego, aby przetestować determinację małego zająca. Kiedy zając odkrył, że nie ma nic, czym mógłby się podzielić, postanowił rzucić się do ognia bramina, aby dać mu posiłek z pieczonego zająca:

> Zając pomyślał: „Jeśli w moim futrze są owady, to umrą." Potrząsnął się więc trzy razy, aby je zrzucić, a potem, niczym królewski łabędź opadający na staw lotosowy, skoczył w płomienie. Jednak ogień nawet nie rozgrzał porów jego skóry; było to jak skok w stos śniegu. „Brahminie, twój ogień nie jest w stanie mnie nawet rozgrzać. Jak to możliwe?" „Mądry zającu (*sasapaṇḍita*), nie jestem braminem. Jestem Sakką i przyszedłem tutaj, aby cię przetestować." „Sakko, jeśli nie tylko ty, ale wszyscy żyjący w tym świecie przyjdą, by testować moją hojność, nigdy nie zobaczą mnie niechętnego do dawania." W ten sposób zając wydał swój lwi ryk.
>
> Na to Sakka powiedział: „Mądry zającu, twoja cnota (*guṇa*) będzie znana przez cały kappa." Po tych słowach zmiażdżył górę i używając jej esencji (*rasa*) narysował obraz zająca na tarczy księżyca.[114]

Jeśli chodzi o kształt słońca i księżyca, czy są to płaskie tarcze, kule, czy coś pośredniego, nie podano żadnych jednoznacznych informacji. Muszą jednak mieć pewną głębokość, ponieważ są siedzibą wielu devów (SN-a 2:10). Siła napędowa, która popycha słońce i księżyc, określana jest jako „krąg wiatru" (*vātamaṇḍala*) (DN-ṭ 27). Gdzie indziej mówi się, że to moc kammy tych istot narodzonych jako deva na słońcu i księżycu (SN-ṭ 2:10). Te dwa wyjaśnienia nie są ze sobą sprzeczne, a *Abhidharmakośa* faktycznie stwierdza, że kamma tych istot generuje wiatr (AK 3:5, s. 460). Za zaćmienia odpowiada gigantyczny asura Rāhu, który chwyta słońce lub księżyc w swojej ręce (zaćmienie częściowe) lub w swoich ustach (zaćmienie całkowite). Zajmiemy się Rāhu i jego działaniami szczegółowo w rozdziale o asurach.[115]

O innych planetach i ich ruchach nie mówi się prawie nic. Mars (*aṅgāraka*) jest wspomniany w kontekście zaćmień; mówi się, że Rāhu może chwycić nie tylko słońce lub księżyc, ale także „Mars i inne ciała wśród gwiazdozbiorów" (DN-a 1). To istotna uwaga komentarza, ponieważ uznaje Mars za coś innego niż zwykła gwiazda. Fragment tekstu odnosi się do przewidywania zaćmień gwiazdozbiorów jako jednej z wielu rzeczy, których dobry bhikkhu nie będzie praktykował dla zysku[116]. Wydaje się, że komentatorzy byli świadomi, iż nie może być zaćmienia gwiazdozbiorów, dlatego zastąpili je „Marsem i innymi".[117]

Wenus nazywana jest *osadhitāraka* („gwiazdą leczniczą"). PED wyraża wątpliwości co do tej identyfikacji, ale istnieją dobre powody, by ją zaakceptować. *Osadhitāraka* jest często wspomniana w porównaniach wyrażających jasność, a język używany to: „tak jak *osadhitāraka* świeci wcześnie rano" (np. SN 2:29). Wenus, jak wiadomo, zawsze pojawia się na niebie późnym wieczorem lub wczesnym rankiem. Ponadto, w uporządkowanej liście rzeczy jasnych, *osadhitāraka* wymieniana jest tuż przed księżycem (MN 79), a Wenus jest najjaśniejszym obiektem na niebie po słońcu i księżycu. Wenus, czyli *osadhitāraka*, kojarzona jest nie tylko

---

[114] Jāt 316. Obraz zająca na księżycu może nie być oczywisty dla osób mieszkających na północy, ale bliżej tropików księżyc jest widziany pod innym kątem, a oznaczenia rzeczywiście przypominają zająca o długich uszach.

[115] SN 2:10. Odnośnie asurów, patrz § 3:3,23.

[116] DN 1, w sekcji dotyczącej cnoty.

[117] Ścisłe mówiąc, planety również nie mogą być zaćmione.

z jasnością, ale także z czystością koloru, jako przykład nieskazitelnej bieli (MN 77). Wenus nazywana jest „gwiazdą leczniczą" albo dlatego, że zielarze zbierają swoje zioła (*osadhi*) w jej świetle (MN-a 79), albo dlatego, że promienie tej planety mają w sobie właściwości lecznicze (It-a 1:3,7). Wenus jest również symbolem stałości, ponieważ nigdy nie opuszcza swojej ścieżki, by wędrować po innej.[118]

Nie ma dyskusji na temat natury gwiazd stałych w tekstach Pali. *Abhidharmakośa* mówi, że „domy gwiazd" są zamieszkiwane, podobnie jak słońce i księżyc, przez bóstwa klasy Cātumahārājika (AK 3:5, str. 462). W źródłach Pali gwiazdy są głównie wspomniane w kontekście kalendarza. Starożytne Indie używały złożonego kalendarza księżycowo-słonecznego, który dzielił rok słoneczny na dwanaście miesięcy w zależności od tego, przez który gwiazdozbiór (*nakkhatta*) w danym momencie przemieszczało się słońce. Ponieważ gwiazdozbiory te były wyraźnie widoczne na ekliptyce, zgadzały się one mniej więcej z zachodnimi znakami zodiaku. Miesiąc księżycowy dzielony był na dwadzieścia siedem lub dwadzieścia osiem „mieszkań księżycowych" wymienianych wzdłuż tej samej ekliptyki. Buddyści podzielali ten sam system kalendarzowy, o czym świadczy na przykład nazewnictwo miesięcy w biografii Buddhy (np. DN-a 14).

Badania gwiazd w celu przewidywania astrologicznego są uznawane w tekstach Pali, ale generalnie są one źle widziane, będąc wymienione jako jeden z zakazanych sposobów nieuczciwego zarobkowania dla bhikkhów (DN 1). W Jātakach znajduje się kilka odniesień do astrologii.

> Pewnego razu, gdy Brahmādatta był królem w Bārāṇasi, Bodhisatta urodził się w rodzinie bankiera. Po osiągnięciu pełnoletności został mianowany skarbnikiem i nazywał się Cūḷaseṭṭhi („Mały Bankier"). Był mądry i biegły w znajomości wszystkich znaków. Pewnego dnia, gdy zmierzał, aby udać się na spotkanie z królem, zobaczył martwą mysz leżącą na ulicy. Obliczając pozycję gwiazdozbiorów w tej chwili, powiedział na głos: „Jeśli młody człowiek obdarzony wzrokiem (*cakkhumant*, dosł. „obdarzony oczami") podniesie tą mysz, będzie mógł utrzymać siebie i swoją rodzinę". Mężczyzna z ubogiej rodziny, który usłyszał to, pomyślał: „Ten człowiek wie, o czym mówi". Podniósł mysz i sprzedał ją na rynku jako pokarm dla kota, otrzymując za nią jedną *kākaṇikā* (monetę o bardzo niskiej wartości). (Jāt 4)

Reszta historii opisuje, jak ten mężczyzna zamienił tę drobną monetę w dużą fortunę dzięki jednej sprytnej transakcji po drugiej. Inna opowieść opisuje nieuczciwego ascetę, który używał pustych prognoz astrologicznych dla własnych małych celów. W zakończeniu, mądry człowiek recytuje werset, kpiąc z zależności od gwiazd:

> Studiując gwiazdozbiory,
>
> głupiec traci swoją szansę (*attha*).
>
> Szansa jest własnym gwiazdozbiorem szansy.
>
> Cóż mogą zrobić gwiazdy?[119]

[118] Bv-a 2. Zobacz również DPPN s.v. "osadhī".
[119] Jāt 49. **Attha** to szerokie pojęcie, które może również oznaczać „zysk, korzyść, znaczenie" itd. Zobacz PED.

W całości system astronomiczny zawarty w buddyjskiej kosmologii wydaje się niezwykle prymitywny, a nawet naiwne. Z perspektywy wielu wieków wstecz, wydaje się, że łatwo można było obalić system oparty na Sineru, dokonując obserwacji dziennych i rocznych ruchów słońca i innych ciał niebieskich. Jest to szczególnie dziwne, ponieważ kultura indyjska w ogóle nie była zacofana w rozwoju nauki o astronomii. Niedługo po napisaniu komentarzy, Aryabhata opublikował traktat astronomiczny, w którym przedstawił model geocentryczny z rotującą, kulistą Ziemią.[120] Niemniej jednak, model z Sineru w centrum przez długi czas zachował swoją dominację w myśli buddyjskiej. Piętnastowieczne tajskie dzieło *Trzy Światy według Króla Ruanga*[121] utrzymuje ten sam system, z tylko drobnymi modyfikacjami w ruchach Słońca. Rzeczywiście, system świata z Sineru w centrum, a Słońcem i Księżycem krążącymi wokół niego, pozostał preferowanym modelem wśród wszystkich buddystów aż do czasów współczesnych.[122]

Wydaje się więc jasne, że wyjaśnienie obserwowalnych cykli naturalnych nie było priorytetem w buddyjskim systemie kosmologicznym. Jaki zatem jest jego cel? We współczesnej dyskusji istnieje tendencja, aby wyjaśniać całą tę strukturę jako nic więcej niż zewnętrzny model wewnętrznych stanów psychicznych. Jednak to wyjaśnienie również nie pasuje zbyt dobrze. Widzieliśmy wielokrotnie, jak ogromna masa Sineru dominuje w modelu *cakkavāḷa*. Nie tylko swoją ogromną wielkością, ale i centralną lokalizacją, wokół której wszystko inne jest rozmieszczone. Jaki składnik ludzkiej psychiki mógłby stanowić paralelę dla Sineru? Wyjaśnienie psychologiczne jest bardziej kształtowane przez nowoczesny indywidualistyczną tendencję niż przez starożytną myśl.

Podczas gdy buddyjski model *cakkavāḷa* nie wyjaśnia w pełni zjawisk naturalnych i psychologicznych, stanowi on wspaniałą koncepcyjną ramę dla centralnej idei *saṃsāry* jako uwarunkowanego królestwa, z którego powinniśmy szukać ucieczki. Prezentując model rzeczywistości, który obejmuje bardzo wielkie wymiary zarówno w przestrzeni, jak i czasie, stawia nas w obliczu nieistotności naszego własnego, oddzielnego istnienia. Zamiast koncentrować się na wąsko pojętych osobistych problemach psychologicznych, całe dramaty ludzkiej historii są umieszczone w perspektywie, rozgrywając się na jednej połowie małego wyspowego kontynentu, przytłoczone przez znacznie bardziej tytaniczny dramat wojen devowie-asury toczących się na zboczach góry Sineru. Nawet te walki są postrzegane jako odległe błahostki przez mieszkańców wyższych niebiańskich sfer. Dylemat saṃsāry jest znacznie większy niż nasza osobista neuroza.

Nie można jednak zapomnieć, że w kosmosie istnieje jeszcze jedno ważne miejsce oprócz Góry Sineru. Podczas gdy Sineru reprezentuje wielką wagę i moc uwarunkowanej egzystencji, istnieje jedno miejsce, i tylko jedno, z którego może wyniknąć możliwość transcendentowania całej tej fascynującej i przerażającej konstrukcji; *Bodhimaṇḍa*, jedyne małe, święte miejsce na Jambudīpie, w którym wszyscy Buddhowie osiągają najwyższe oświecenie.

---

[120] "Biblioteka Britannica, s.v. 'Aryabhata,' http://library.eb.com/levels/referencecenter/article/9749, dostęp 4 stycznia 2017."

[121] Przetłumaczone przez Reynoldsa i Reynoldsa, 1982.

[122] Zob. Lopez, 2010, rozdz. 1.

1:17 WIELE SYSTEMÓW ŚWIATÓW

Kiedy Buddha został zapytany, czy świat (*loka*, oznaczający tu „wszechświat") jest nieskończony (*ananta*, dosł. „bez granic") czy skończony (*antavant*, dosł. „ograniczony"), odmówił odpowiedzi, stwierdzając, że niezależnie od tego, czy świat jest nieskończony, czy nie, wciąż istnieje cierpienie, które należy przezwyciężyć, a takie pytania nie są pomocne w osiąganiu nibbāny. Aby podkreślić to wystarczająco mocno, dodał, że jeśli ktoś trzyma się poglądu na temat nieskończoności lub skończoności świata, to życie święte nie może być prowadzone (MN 63). Mimo tej bardzo wyraźnej deklaracji Buddhy, komentarze nie wahały się ogłosić, że liczba światów-systemów jest nieskończona (*anantāni cakkavāḷāni*[123]). „Cztery rzeczy mogą być uznane za nieskończone: przestrzeń, *cakkavāḷy*, istoty i wiedza Buddhy" (Dhs-a 1). To stało się powszechnym poglądem w tradycji buddyjskiej jako całości.

Wszystko, o czym mówiliśmy do tej pory, mieści się w jednym *cakkavāḷa*; w jego centrum znajduje się Góra Sineru, otaczające ją pierścienie gór i mórz, cztery kontynenty, słońce i księżyc, krąg stałych gwiazd oraz graniczny mur. Może to być uznane za podstawową jednostkę wszechświata, pojedynczy system światów. Jednakże *cakkavāḷy* są nieskończone pod względem liczby i rozciągają się we wszystkich kierunkach na płaszczyźnie. Są one ściśle rozmieszczone, z zewnętrznymi murami, które dotykają się nawzajem, „jak trzy koła od wozu". Rzędy światów są przesunięte, w taki sposób, że trzy systemy światów przylegają do siebie i zamykają przestrzeń o szerokości około 8000 *yojana*. Te przestrzenie są wiecznie ciemne i zimne, ponieważ promienie słońca nie mogą ich dosięgnąć; stanowią one siedziby znane jako *lokantarika niraya*, „piekła międzyświatowe", które są zamieszkane przez cierpiące istoty (DN-a 14). Wszystkie te liczne światy spoczywają na „wodach podtrzymujących świat" (*lokasandhārakaudaka*), nieskończonym oceanie żrącej cieczy (tamże), który ma głębokość 480 000 yojana. Ten ocean z kolei spoczywa na warstwie „wiatru" (*māluta*) o głębokości 960 000 *yojana* (Vism 7. 41).

Niezliczone światy, rozciągające się na uniwersalnej płaszczyźnie, są zorganizowane w struktury lub klastry. Należy je rozważyć zarówno z perspektywy poziomej, jak i, gdy uwzględnimy sfery brahmów, z perspektywy pionowej. Pełny i spójny model poziomych grup znajduje się tylko w komentarzach oraz w *Visuddhimagga*. W tym schemacie grupy nazywane są „polami Buddhy" (*buddhakhetta*), a istnieją trzy hierarchiczne poziomy tych grup.

„Pole narodzin" (*jātikhetta*) składa się z 10 000 *cakkavāḷ*. *Aṅguttara Nikāya* stwierdza, że niemożliwe jest, aby dwóch Buddhów powstało jednocześnie w jednym systemie światów (*eka lokadhātu*). Komentarz do tego fragmentu precyzuje, że przez „system światów" w tym przypadku należy rozumieć pole narodzin składające się z 10 000 światów (AN-a 1: 277 i MN-a 115). Niemożliwe jest, aby Buddha powstał w jakimkolwiek miejscu tych dziesięciu tysięcy światów, poza „środkowym krajem" (*majjhimadesa*, czyli Północnymi Indiami) tego konkretnego systemu światów, w którym żyjemy (DN-a 19). Całe pole narodzin drży, gdy *Tathāgata* wstępuje do łona matki, kiedy się rodzi, osiąga stan Buddhy, obraca Koło Dhammy, porzuca zasadę życia i wkracza w *parinibbānę* (tj. umiera) (DN-a 28). Choć w pełni rozwinięta koncepcja pól Buddhy znajduje się tylko w komentarzu, nasiona tej idei można znaleźć w kanonie, jak na przykład w fragmencie z *Saṃyutta*, opisującym pierwsze kazanie Buddhy, „obracanie koła", gdy stwierdza się, że dziesięć tysięcy światów (*dasasahassilokadhātu*) drżało i trzęsło się (SN 56:11). Komentarze wielokrotnie odwołują się do tej jednostki dziesięciu tysięcy światów, jak na przykład, gdy devy z dziesięciu tysięcy systemów światów zgromadziły się, aby zobaczyć, jak Buddha oswaja yakkhę Āḷavakę (SN-a 10:12). W tekście *Mahāsamaya Sutta* stwierdza się, że

[123] AN-a 3: 81. Zobacz też MN-a 26 i Sn-a 3:7.

devy z dziesięciu systemów światów (*lokadhātu*) zgromadziły się, by zobaczyć Buddhę, ale komentarz do tego tekstu poprawia liczbę do 10 000 systemów światów (*cakkavāḷa*) (DN-a 20).

Następny poziom organizacji to „pole władzy" (*āṇākhetta*). Składa się ono z jednego biliona *cakkavāḷ* lub 100 000 000 pól narodzin.[124] To jest sfera, na którą rozciąga się autorytet Buddhy, objawiający się mocą wzywania jego ochrony poprzez recytację *paritt* (wersetów ochronnych), które rzekomo zapewniają uwolnienie od strachu przed yakkhami i bandytami (DN-a 28, MN-a 115, SN-a 11:3). Zgodnie z subkomentarzem, bilion światów w polu autorytetu rozszerza się i kurczy razem. [125]

Najwyższy poziom to „pole zakresu" (*visayakhetta*). Jest ono nieograniczone, obejmujące cały wszechświat. Reprezentuje ono sferę, w której Buddha może zastosować swoją wiedzę, ponieważ „cokolwiek *Tathāgata* pragnie wiedzieć, to wie" (DN-a 28, oraz Vism 13:31).

Komentarz do Aṅguttara dodaje uwagę, że nigdy nie istnieją dwaj Buddhowie w tym samym czasie w żadnym miejscu we wszechświecie, argumentując tym, że w kanonie nie ma ani jednej wzmianki o Buddhach z innych systemów światów. Jest to dziwna i skrajna pozycja, która zdaje się całkowicie wykluczać potrzebę specjalnego „pola narodzin". W uwadze Bhikkhu Bodhi spekuluje, że to stwierdzenie mogło zostać dodane, aby przeciwdziałać doktrynom Mahājany, które mnożyły liczbę Buddhów do nieskończoności[126]. Z kolei Theravāda od zawsze podkreślała ogromną rzadkość osiągnięcia Buddhatu, a w tym passusie Buddhaghosa doprowadza tę zasadę do jej najbardziej możliwego zakończenia.

Definicja pola władzy w kontekście recytacji *paritt* nie wydaje się wystarczająca. Jeśli uwzględnimy odniesienia do innego terminu wskazującego na miliard światów, *tisahassimahāsahassilokadhātu* („trzykrotnie tysiąc wielkich światów systemu tysiąca" – czyli 1000 do potęgi trzeciej), możemy uzyskać nieco większe zrozumienie. Chociaż liczby nie zgadzają się, te terminy wydają się być równoległymi pojęciami. *Tisahassimahāsahassilokadhātu* jest cytowane jako zakres, w jakim Buddha może, jeśli zechce, rozszerzyć swoje promieniowanie i dźwięk swojego głosu (DN-a 19). Ten ogromny zakres władzy Buddhy ilustrowany jest przez porównania. Jeśli Góra Sineru byłaby knotem lampy naftowej, a wielki ocean napełniony olejem, jej promieniowanie rozciągałoby się tylko na jedno cakkavāḷa, ale promieniowanie Buddhy może rozciągać się na cały *tisahassimahāsahassilokadhātu*. Podobnie, jeśli całe *cakkavāḷa* byłoby bębnem z naciągiem rozciągniętym do zewnętrznych ścian, a Góra Sineru byłaby używana jako uderzacz, dźwięk rozlegałby się tylko w obrębie jednego *cakkavāḷa*, ale Buddha może sprawić, że dźwięk jego głosu będzie słyszany na całym t*isahassimahāsahassilokadhātu*. To ostatnie dokonuje się najpierw przez wypełnienie miliarda światów jego promieniowaniem, a gdy istoty zauważą to, będą w stanie usłyszeć jego głos (AN-a 3: 81).

Liczby w języku Pali mogą być niejednoznaczne, a termin *tisahassimahāsahassilokadhātu* może być interpretowany jako „trzykrotnie tysiąc". Buddhaghosa, redaktor komentarzy, był dobrze świadomy tego problemu i wyjaśnia, że liczba powinna być odczytana jako 1.000 do potęgi trzeciej. Posunął się nawet do cytowania nieznanego wcześniej starszego, Gaṇakaputtatissy Thery.[127] Jednostka miliarda światów, „trzykrotnie tysiąc światów w wielkim tysiąc razy

[124] DN-a 28 podaje liczbę jako 100 000 koti światów. Zobacz dodatek dotyczący jednostek, aby poznać definicję koti jako 10 000 000.
[125] MN-ṭ 115. Dla skurczenia i rozszerzenia wszechświata zobacz § 2:4 i 2:7.
[126] AN-a 1: 277 i Bhikkhu Bodhi, NDB, note 155.
[127] AN-a 3: 81. Zobacz też Bhikkhu Bodhi, NDB, note 514.

tysiącowym systemie światów", stała się znaczącą w późniejszym buddyzmie, choć zamieszanie między trzema tysiącami a tysiącem do potęgi trzeciej wciąż istniało.[128]

System pól Buddhy w przedstawionej tu formie jest w pełni opracowany jedynie w *Visuddhimagga*. Inny późny tekst, *Apadāna* z *Khuddaka Nikāya*, ma zupełnie inną koncepcję *buddhakhetta*. Tam (Ap 1:1,1) jest ono opisane jako specjalna i fantastyczna kraina z całą wspaniałą oprawą z filarów z lapis lazuli, ogrodów, stawów lotosowych, banerów i girland, które zawsze pojawiają się w staroindyjskich przedstawieniach miejsc paradysjskich. Tam spotykają się wszyscy Buddhowie przeszłości wraz z wieloma tysiącami paccekabuddhów i arahantów, którzy dyskutują o Dhammie. Ten obraz, delikatnie mówiąc, jest dość nieortodoksyjny według standardów Theravady[129] i właściwie wydaje się być prekursorem idei Mahāyāny. Anonimowy autor tego długiego poematu zdaje się być świadomy tej kwestii i formułuje wstępne fragmenty w taki sposób, aby wyraźnie pokazać, że opisuje swoją własną wyobraźnię; „Tam, na srebrzystej ziemi, zbudowałem pałac, wielopiętrowy, klejnotami ozdobiony, wznoszący się wysoko ku niebu" oraz „Wszystkich Buddhów przeszłości, przywódców świata, razem z ich zgromadzeniami i uczniami, stworzyłem w ich naturalnym pięknie i wyglądzie." Ton tego tekstu jest typowy dla poezji dewocyjnej i nie może być traktowany jako część ortodoksyjnego systemu kosmologicznego.[130]

[128] Kloetzli 1983: 61 f.
[129] Takie oświecone istoty uważa się za wchodzące w stan nibbāny i nie manifestują się już w żadnej możliwej sferze istnienia.
[130] Zobacz Barua 1946. Cytowane fragmenty to tłumaczenie Baruy.

1:18 HIERARCHICZNE ROZMIESZCZENIE ŚWIATÓW

Obraz staje się znacznie bardziej skomplikowany, gdy zwrócimy uwagę na pionową strukturę kosmosu i relację niższych światów do tych, w których zamieszkują istoty brahmāna.

Poziom ziemski *cakkavāḷa* obejmuje dwa zmysłowe światy devów: królestwo Cātumahārājika, znajdujące się w połowie wysokości Góry Sineru, oraz królestwo Tāvatiṃsa na jej szczycie. Ponad tymi światy znajdują się, jak widzieliśmy, cztery dodatkowe zmysłowe królestwa devów związane z każdym *cakkavāḷa*. Daleko ponad tymi królestwami znajdują się szesnaście królestw istot brahmāna. Więcej na temat brahmów i ich różnych światów i poziomów powiemy w Trzeciej Części, Rozdziale Szóstym. Dla obecnych celów wystarczy powiedzieć, że te królestwa można uprościć do czterech poziomów, z których każdy odpowiada stanowi świadomości doświadczanej w jednym z czterech stanów medytacyjnych zwanych *jhānami*. Istoty brahmāna znajdują się poza sferą zmysłowości (*kāmābhumi*), która obejmuje ludzi i devów, i należą do wyższej płaszczyzny bytu zwanej sferą formy (*rūpābhumi*).

Fizycznie, różne królestwa istot brahmā znajdują się wysoko ponad *cakkavāḷami* poniżej, a każdy kolejny wyższy poziom świata brahmāna obejmuje szerszy zakres wielu światów poniżej. Obraz ten przypomina hierarchię w kształcie zagnieżdżonej piramidy. Ta koncepcja jest wyraźnie obecna w suttach, ale szczegóły spójnego schematu nie są zawarte nawet w komentarzach, a jedynie zasugerowane w *Visuddhimagga*.

Mahābrahmā, władca pierwszego poziomu brahmānów, w *Mahāsamaya Sutta* (DN 20) jest opisany jako rządzący tysiącem światów. Komentarz dodaje, że może oświetlić tysiąc światów jednym palcem, a dziesięć tysięcy wszystkimi dziesięcioma palcami. Intencją tego komentarza było prawdopodobnie zwiększenie zakresu jego władzy do jednostki świata o dziesięciokrotnym systemie światów, odpowiadającej polu narodzin.

Mamy również fragment sutty, który mówi o różnych poziomach istot brahmāńskich, które „przebywają, rozważając i przenikając" (*pharitvā adhimuccitvā viharati*) różne wielokrotności tysiąca światów. Są brahmowie, którzy przenikają jeden tysiąc światów, dwa tysiące światów, trzy tysiące, cztery tysiące, pięć tysięcy, dziesięć tysięcy i sto tysięcy światów.[131] Już cytowaliśmy fragment, który wspomina *tisahassimahāsahassilokadhātu*, czyli „trzykrotny tysiąc wielkich tysięcznych systemów światów". Jest to część trójczłonowego schematu, który zaczyna się od „mniejszego tysiącowego systemu światów" (*cūḷanikā lokadhātu*) obejmującego tysiąc światów, z których każdy ma swoją własną Górę Sineru, cztery kontynenty... (do pierwszego poziomu) świata brahmów, z których tysiąc jest zawartych w „średnim tysiącowym systemie światów" (*majjhimikā lokadhātu*), który obejmuje tysiąc pierwszego poziomu, czyli milion cakkavāḷa. Tysiąc tych tworzy *tisahassimahāsahassilokadhātu* (AN-a 3:81). Te dwa modele nie są w pełni kompatybilne ani między sobą, ani z modelem pól Buddhy. Co więcej, w trójczłonowym schemacie występuje problem wewnętrzny. Ten zarys podano w odniesieniu do opowieści o wielkim uczniu Abhibhū, byłym Buddzie, który kiedyś rozprzestrzenił swój głos na tysiąc światów, stojąc w świecie brahmów. To sugeruje, że świat brahmów pierwszego poziomu obejmuje lub „rozprzestrzenia" się na tysiąc *cakkavāḷa*. Jednakże ten sam tekst wymienia zawartość tych tysiąca światów, z których każdy obejmuje własny świat brahmów.

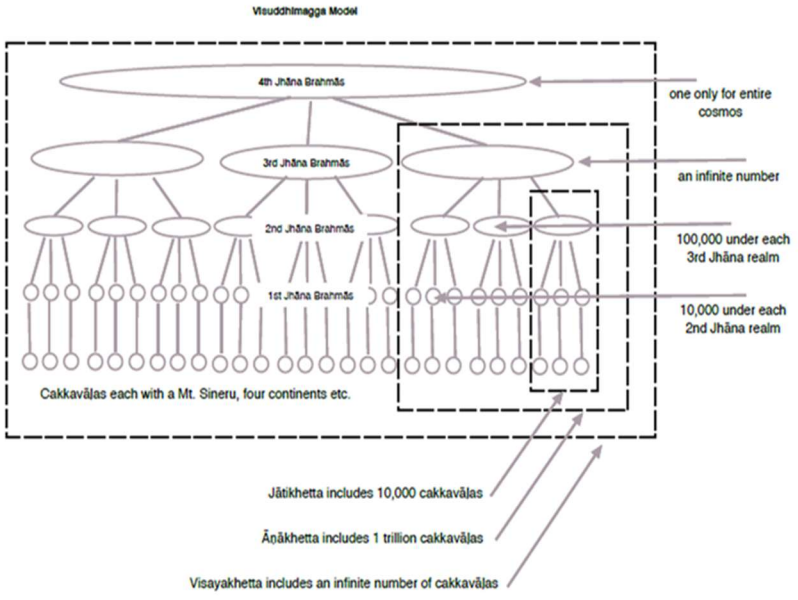
[131] MN 120. Czy należy to interpretować jako 1000 do potęgi 2, 3 itd.? Pali brzmi dvisahasso, tisahasso itd. Komentarz mówi, że istnieje pięć rodzajów przenikania: przenikanie umysłem, przez kasiṇę (obraz mentalny używany w medytacji), przez boskie oko, przez światło i przez ciało. MN-a

Wyraźnie widać, że w suttach nie ma jednoznacznego systemu zagnieżdżonych światów wielokrotnych związanych z poziomami brahmów. *Visuddhimagga* rzeczywiście systematyzuje te poziomy, przynajmniej przez wskazania pośrednie. Przeglądając fragment opisujący zniszczenie światów pod koniec cyklu[132], znajdujemy schemat, który łączy poziomy brahmów z polami Buddhy. Najprostszym sposobem, aby rozszyfrować ten schemat, jest następujący sposób:

1. Każdy z dziesięciu tysięcy światów w polu narodzin zawiera swój własny pierwszy poziom świata brahmy.
2. Cały system dziesięciotysięcznego świata znajduje się pod jednym drugim poziomem jhāna świata brahmy.
3. Sto tysięcy tych jednostek, czyli jeden bilion światów, znajduje się pod jednym trzecim poziomem jhāna świata brahmy i stanowi pole autorytetu.
4. Nieskończona liczba tych jednostek znajduje się pod jednym czwartym poziomem jhāna świata brahmy, które obejmuje pole zasięgu, czyli mówiąc prościej, cały wszechświat (Vism 13:31).

"RYSUNEK PIĄTY—MODEL WIELOŚCI ŚWIATÓW WEDŁUG VISUDDHIMAGGI"

FIGURE FIVE—*VISUDDHIMAGGA* MODEL OF MULTIPLE WORLDS



Showing the hierarchy of multiple worlds as they relate to the Buddha-Fields.

„Ukazanie hierarchii wielu światów w odniesieniu do Pól Buddhy."

Ta mapa jest, rzecz jasna, hipotetyczna, a tekst może być interpretowany na różne sposoby — zarówno pod względem ogólnego układu, jak i liczby elementów. Aby znaleźć w pełni rozwinięty
i spójny schemat wielopoziomowego, zagnieżdżonego kosmosu, musimy wyjść poza tradycję Palijską i sięgnąć do *Abhidharmakośy*. Nawet tam jednak istnieje pewna dwuznaczność pomiędzy dwoma alternatywnymi modelami. W modelu preferowanym przez Wasubandhu wyróżnione są następujące poziomy:

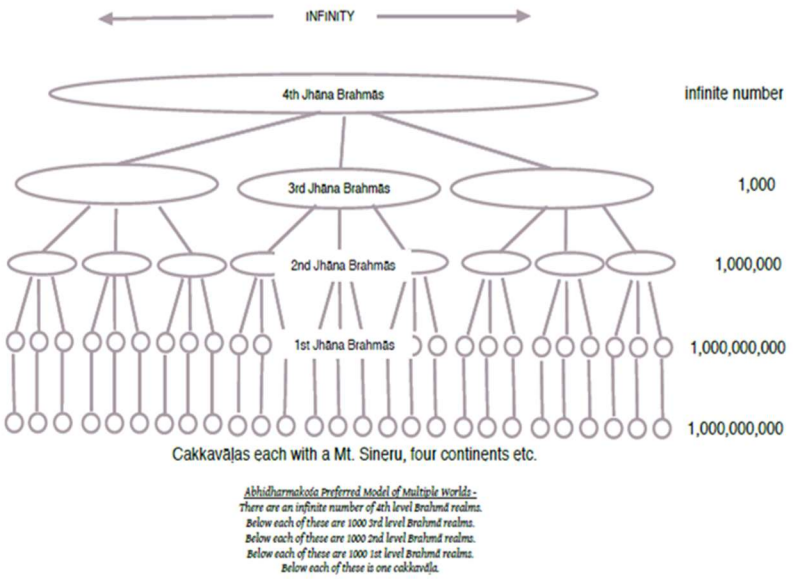
[132] Cykle kosmiczne tworzenia i zniszczenia zostaną omówione w § 2:4f.

1. *Sāhasra cūḍika lokadhātu* („mały chiliokosmos”)[133] to zespół obejmujący tysiąc *cakkavāḷa* (światów systemowych), z których każdy zawiera poziom świata brahmā odpowiadający pierwszej jhānie. Ponadto istnieje jeden świat brahmā odpowiadający drugiemu jhānie, który rozciąga się na cały ten tysiąckrotny system.

2. *Dvisāhasra madhyama lokadhātuḥ* („średni dichiliokosmos”) to grupa obejmująca tysiąc małych chiliokosmosów — innymi słowy, zawiera milion *cakkavāḷa* oraz tysiąc światów brahmā odpowiadających drugiemu jhānie. Ponadto obejmuje jeden świat brahmā odpowiadający trzeciej jhānie, który rozciąga się na cały ten system.

3. *Trisāhasra-mahāsāhasro lokadhātuḥ* („trichiliomagachiliokosmos”) to grupa obejmująca tysiąc średnich chiliokosmosów. Innymi słowy, zawiera bilion (1 000 000 000 000) cakkavāḷa, bilion światów brahmā odpowiadających pierwszej jhānie (czyli jeden cakkavāḷa na każdy świat brahmā pierwszego poziomu), miliard światów brahmā drugiej jhāny oraz tysiąc światów brahmā trzeciej jhāny. Ponad całym tym bilionowym systemem światów znajduje się pojedynczy świat brahmā odpowiadający czwartej jhānie, obejmujący całość. Wszechświat jako całość zawiera nieskończoną liczbę takich systemów. (AK 3:5, s. 468 i nast.)

RYSUNEK SZÓSTY – PREFEROWANY MODEL WEDŁUG ABHIDHARMAKOŚY



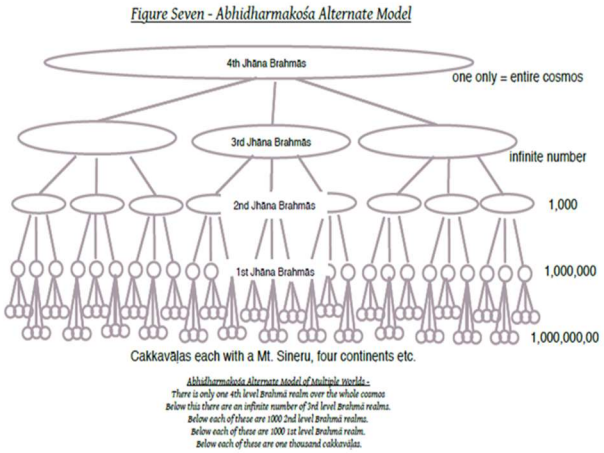
Ten schemat jest przyjmowany przez Vasubandhu w jego dalszych rozważaniach. Wspomina on jednak o alternatywnym układzie, który przytacza jako „według innych”, co sugeruje, że traktuje go na tyle poważnie, by go przytoczyć, lecz sam go nie popiera. Układ ten przedstawia się następująco:

1. Istnieje nieskończona liczba światów brahmā czwartego poziomu (jhāny).

[133] Termin „chiliokosmos” został użyty przez De La Vallée Poussina na określenie „tysiąckrotnego wszechświata”. Przypisuje on jego ukucie Rémusatowi — zob. przypis 463 do *Abhidharmakośy*, s. 538.

2. Poniżej każdego z nich znajduje się 1000 światów brahmā trzeciego poziomu.
3. Poniżej każdego z nich znajduje się 1000 światów brahmā drugiego poziomu.
4. Poniżej każdego z nich znajduje się 1000 światów brahmā pierwszego poziomu.

RYSUNEK SIÓDMY – PREFEROWANY MODEL WEDŁUG ABHIDHARMAKOŚY



Nie jest ani konieczne, ani nawet możliwe, by wybrać pomiędzy tymi konkurującymi ze sobą modelami kosmosu. To, co mają wspólnego, jest znacznie ważniejsze:

1. Wszechświat składa się z nieskończonej liczby światów. Na „poziomie podstawowym" *cakkavāḷa*, czyli sfery pożądania zmysłowego, światy te są zasadniczo podobne: skupione wokół Góry Sineru, zawierają cztery kontynenty, które są strefą zamieszkania ludzi i otoczone są zewnętrznym murem. Powyżej znajdują się sfery deva należące do świata zmysłowego.
2. Wyższe poziomy *rūpabhūmi*, czyli sfery brahmów, są zorganizowane hierarchicznie – każdy kolejny poziom obejmuje (zarządza) wielokrotność (np. tysiąc, dziesięć tysięcy itd.) światów z poziomu niższego (AK 3:5, s. 468).

Zadziwiająca jest zgodność między tym układem światów a stanami umysłowymi doświadczanymi podczas medytacji, i być może to właśnie ten aspekt jest najistotniejszy w całej kosmologicznej konstrukcji. Światy pożądania zmysłowego są najbardziej złożone i mnożą się bez końca, choć wszystkie są zasadniczo podobne. W miarę wznoszenia się przez kolejne sfery i opuszczania świata zmysłów, napotykamy coraz większą prostotę, zmierzającą ku jedności na szczycie. Najwyraźniej ukazuje to alternatywny model *Abhidharmakośy*, który zakłada istnienie tylko jednego świata czwartej jhāny obejmujący cały wszechświat. Gdy przejdziemy do szczegółowego badania natury istot brahmicznych, ta intrygująca zgodność z medytacyjnymi stanami umysłu zostanie omówiona dokładniej.

2.1 BRAK POCZĄTKU

Buddha powiedział, że nie da się dostrzec pierwszego początku *saṃsāry*.[134] Ściśle rzecz biorąc, nie jest to jednoznaczne stwierdzenie, że wszechświat nie ma początku. W istocie, czy wszechświat jest wieczny, czy nie – to jedno z pytań, na które Buddha kategorycznie odmówił odpowiedzi. Zniechęcał do takich spekulacji, uznając je za bezużyteczne z punktu widzenia ścieżki przebudzenia. To, czy świat ma początek, koniec, oba te aspekty, czy żadnego – nie ma wpływu na naszą obecną sytuację tu i teraz. Buddha użył przypowieści o człowieku ugodzonym zatrutą strzałą, który głupio odmawiał jej usunięcia, dopóki nie uzyska odpowiedzi na wszystkie pytania dotyczące strzały i łucznika (MN 63).

To jednak niewiele zrobiło, by zniechęcić kolejne pokolenia buddystów do rozważań nad początkiem świata. Z całą pewnością założenie, że wszechświat nie ma początku, jest bardziej zgodne z ogólnymi zasadami filozofii buddyjskiej niż pogląd, że zaczął się w jednym określonym momencie. Jedną z fundamentalnych idei buddyzmu jest to, że wszystkie zjawiska powstają zależnie, to znaczy: nic nie powstaje bez uprzedniej przyczyny. Jednorazowy akt stworzenia byłby poważnym odstępstwem od tej uniwersalnej zasady.[135] Bardziej logiczne wydaje się założenie, że niezależnie od tego, jak daleko cofniemy się w czasie, zawsze istniał jakiś wcześniejszy moment.

Założenie braku początku dobrze harmonizuje również z ogólną indyjską tendencją do postrzegania czasu jako cyklicznego, a nie liniowego, co jest również centralnym tematem buddyjskiego spojrzenia na kosmologiczny czas. Ważne jest, aby pamiętać, że gdy teksty mówią o początkach i końcach, odnoszą się do zakresu ograniczonego do pojedynczego świata, a dokładniej, do skończonej liczby systemów światów. Były światy przed tym, a po nim będą inne.

[134] SN 15:1. *anamataggoyaṃ, bhikkhave, saṃsāro*.

[135] Założenie stworzenia przez boski nakaz również nie jest satysfakcjonujące, ponieważ boski stwórca musiałby wówczas być bytem bez przyczyny.

2:2 KAPPA

Podstawową jednostką kosmicznego czasu jest *kappa*. To słowo ma dość zmienną definicję,[136] ale zwykle przyjmuje się, że oznacza ono *mahākappa*, czyli wielki kappa, który jest czasem trwania całego cyklu świata, od pierwszego powstania do ostatecznego rozpadu. Jest to naprawdę bardzo długi czas, ale Buddha celowo powstrzymał się od próby określenia go w latach. „Nie jest łatwo obliczyć kappa w latach, setkach lat, tysiącach lat czy setkach tysięcy lat" (SN 15:5). Zamiast tego Buddha podał dwie przypowieści, aby wyrazić ogrom czasu, który upłynął w trakcie *mahākappy*.

> „Załóżmy, że istnieje wielka kamienna góra o jednej *yojana* długości, jednej *yojana* szerokości i jednej *yojana* wysokości, bez dziur ani szczelin, jednolita, litej masy. I załóżmy, że co sto lat człowiek pocierałby ją tylko raz bardzo delikatnym kawałkiem materiału. Ta skała zostałaby całkowicie starta, zanim zakończyłby się kappa. (tamże)
>
> Załóżmy, że istnieje warowna twierdza otoczona żelaznymi murami o jednej *yojana* długości, jednej *yojana* szerokości, a mury mają wysokość jednej *yojana*. Załóżmy, że twierdza ta byłaby wypełniona po brzegi ziarnami gorczycy, bardzo ciasno upakowanymi. I załóżmy, że co sto lat przychodziłby człowiek i zabierałby tylko jedno ziarenko gorczycy. Ta ogromna masa ziaren wyczerpałaby się jeszcze przed końcem kappy.[137]

Jednym z powodów, dla których nawet komentarze nie próbują podać liczby lat, jest to, że pojęcie roku samo w sobie jest problematyczne. Rok jest tradycyjnie rozumiany jako czas potrzebny do pełnego obrotu słońca wokół ekliptyki, ale w części kappy, jak zobaczymy, „słońce i księżyc nie są widoczne". Ponadto przepływ czasu jest inny w *sagga* (sferach niebiańskich), gdzie „rok niebiański" zmienia się w zależności od poziomu[138]. Te rozważania z pewnością sprawiają, że długość kappy „nie jest łatwa do obliczenia w latach".

W każdym razie, intencją tekstów jest podkreślenie niesamowicie ogromnej rozciągłości czasu związanej z kappą, a cel Buddhy w tym przypadku jest praktyczny, związany z wielkim projektem wyzwolenia. Chciał on uzmysłowić słuchaczowi ostateczną bezsensowność egzystencji w *saṃsārze*:

> Tak długo znosiłeś cierpienie, ból i niedolę. Tak długo zapełniałeś cmentarze. Wystarczy zmęczyć się wszystkimi rzeczami złożonymi, stać się obojętnym i uwolnić się od nich (SN 15:5).

[136] Na przykład, w komentarzu do Mahāparinibbāna Sutta (*DN-a 16*) przyjmuje się, że w tym kontekście kappa oznacza pełny ludzki okres życia.

[137] SN 15:6. Przypuszczalnie byłoby możliwe obliczenie tego z dość dużą dokładnością.

[138] Zakres ten waha się od jednego dnia i nocy, które są równe stu ludzkim latom w Tāvatiṃsa, do szesnastu tysięcy lat w sferze Paranimmitavasavatti. Rok niebiański to 360 takich dni. Zobacz § 5.

2:3 PODZIAŁY KAPPY

Mahākappa dzieli się na cztery fazy, z których wszystkie są „niełatwe do obliczenia w latach". Dlatego nazywane są czterema *asaṅkheyya kappa* („niezliczalne eony"):[139]

kappa saṃvaṭṭa tiṭṭhati – era, w której wszechświat jest złożony, pusty wszechświat między cyklami.

kappa vivaṭṭati – era, w której wszechświat się rozwija, ewoluuje lub bardziej dosłownie „rozwinął się". Okres, w którym powstaje nowy wszechświat.

kappa vivaṭṭa tiṭṭhati – era, w której wszechświat pozostaje rozwinięty. Ewoluujący świat, jaki znamy, okres, w którym żyjemy obecnie.

kappa saṃvaṭṭati – era, w której wszechświat się składa, cofa się lub bardziej dosłownie „zwija się". Wielka destrukcja na końcu cyklu.[140]

Te reprezentują niekończący się cykl nowego stworzenia (choć bez stwórcy), po którym następuje zniszczenie, a następnie świeże stworzenie; cały proces napędzany przez prawo naturalne, przede wszystkim przez kammę istot zamieszkujących światy. Szczegóły tej wielkiej historii kosmicznej są skomplikowane i często trudne do zinterpretowania. W tym, co następuje, będziemy opierać się głównie na źródłach palijskich, ale nie możemy uniknąć częstych odniesień do *Abhidharmakośa*, który ma bardzo podobną narrację, ale w której szczegóły, które pozostają niejasne lub sprzeczne w źródłach palijskich, zostały wkomponowane w bardziej spójną całość. Na przykład, w palijskim nie są określone względne długości czterech *asaṅkheyya kappa*, ale *Abhidharmakośa* informuje nas, że mają one równą długość (AK 3:6, s. 479). Należy zauważyć, że istnieją pewne potencjalnie mylące różnice w terminologii używanej przez źródła palijskie i (sanskrycki) *Abhidharmakośa*. Chyba że zaznaczone inaczej, będziemy używać wersji palijskiej terminów, jak występują w *Visuddhimagga*.

Te cykle tworzenia i zniszczenia obejmują wiele tysięcy *cakkavāḷa* jednocześnie, w tym także niektóre sfery brahmów. Złożone pytanie dotyczące precyzyjnego określenia ich granic odłożymy na później, dopóki nie opisaliśmy ogólnego obrazu tych cykli, ale należy pamiętać, że w tym, co następuje, nie mówimy tylko o jednym *cakkavāḷa*. Era, w której wszechświat „pozostaje złożony" (*vivaṭṭo tiṭṭhati*) to długi okres, w którym ta część kosmosu jest całkowicie pusta. „Górna przestrzeń i dolna przestrzeń razem stanowią jedną wielką ciemność" (Vism 13:42). „Jest tylko przestrzeń, gdzie kiedyś był świat" (AK 3:6, s. 477).

[139] Istnieje możliwość pewnego zamieszania co do użycia różnych terminów odnoszących się do podziałów czasu. Zobacz dodatek „Jednostki miary" w celu wyjaśnienia.

[140] AN 4:156. Lista kappy zaczyna się od kappa saṃvaṭṭati, ery zniszczenia. Należy zauważyć, że definicje *saṃvatta* i *vivvaṭṭa* podane w PED są mylące i wydają się być odwrócone.

Podział **MAHĀKAPPA**				
opis	Eon skurczenia świata; zniszczenie przez ogień, wodę lub powietrze.	Pusty aeon	Eon ekspansji świata; wszystkie sfery przekształcone i ponownie zasiedlone.	Eon istnienia świata; eon, w którym obecnie żyjemy.
Palijska nazwa z Vism	saṃvaṭṭati	saṃvaṭṭatiṭṭhati	vivaṭṭati	vivaṭṭa tiṭṭhati
Nazwa sanskrycka z AK	saṃvartakalpa	Bez nazwy	vivartakalpa	Bez nazwy
Podziały według Abhidharmakośa	19 antarakappa, aby opróżnić system światów z istot, 1 aby został zniszczony.	20 antarakappa pustej przestrzeni	1 antarakappa, aby stworzyć świat, 19, aby wypełnić go istotami (z wyższych sfer Brahmā).	Lata życia ludzi rosną i maleją; 1 antarakappa zmniejszania, od „nieskończonego” życia do 10 lat. 18 antarakapp zmieniającego się wzrostu i kurczenia, od 10 lat do 80 000 lat i z powrotem. 1 antarakappa wzrostu, od 10 lat do 80 000 lat.

2:4 KAPPA ROZWOJU

Pierwszą rzeczą, która pojawia się w nowym cyklu, na początku *kappa vivaṭṭati*, jest wielka chmura, która zaczyna padać na puste przestrzenie byłych systemów światów. Na początku deszcz jest łagodny, ale stopniowo przeradza się w ogromny ulewny deszcz, który najpierw rozpuszcza wszystkie „spalone miejsca" (*daḍḍhaṭṭhāna*) poprzednich światów[141], a następnie stopniowo zaczyna wypełniać pustą przestrzeń, aż woda podnosi się do poziomu świata brahmów. Potem zaczyna powoli opadać, a różne królestwa, jeszcze puste z istot żywych, pojawiają się jedno po drugim, od góry w dół. W tym etapie woda jest utrzymywana w miejscu przez ogromne wiatry, które wieją wokół masy wody i pod nią, pełniąc rolę pojemnika (Vism 13:42–43).

Abhidharmakośa nie wspomina o wielkiej chmurze, deszczu ani masie wody, lecz przypisuje stworzenie nowego wszechświata wyłącznie wielkiemu wiatrowi, który wyraźnie stwierdza, że jest on spowodowany przez kamma istot z poprzedniego wszechświata (AK 3:6. p.477). Pojawienie się siedzib, w tym pałaców różnych poziomów brahmów i devów, wyprzedza przybycie istot czujących. Jest to zgodne z ogólną naturą tych sfer, gdzie *vimāna* (niebiańska rezydencja) może pojawić się w świecie devów przed pojawieniem się tam jej właściciela, stworzona przez siłę kammy wykonaną przez osobę, gdy jest jeszcze żywa w ludzkim świecie, i stoi tam pusta, czekając na jego ponowne narodziny[142]. Istoty czujące z poprzedniego wszechświata wszystkie zostały ponownie narodzone do wyższych sfer brahmów, poza zasięgiem zniszczenia, a teraz zaczynają odradzać się w nowych siedzibach, zaczynając ponownie od najwyższych sfer[143]. Ludzie pochodzą od istot odradzających się z sfery Ābhassara, czyli drugiego poziomu jhāny (Vism 13:44 i DN 27).

Proces, w którym istoty Ābhassara dewolwują w ludzi, jakimi ich teraz znamy, jest szczegółowo wyjaśniony w *Aggañña Sutta*[144]. Te istoty, w swoim poprzednim stanie w sferze brahmów, były „stworzonymi przez umysł, karmiącymi się radością, samopromieniującymi, poruszającymi się przez powietrze i chwalebnymi".[145] Oto standardowe epitety dla istot ze światów brahmów. „Odżywianie się radością" (*pīti*) odnosi się do czynnika radości jhāny, który jest cechą drugiej jhāny. Istoty Brahmy nie potrzebują przyjmować fizycznego pokarmu. Gdy ich życie w królestwie Ābhassara dobiegło końca, zostały odrodzone w pobliżu Ziemi. Na początku, i przez „bardzo długi czas", zachowywały cechy brahmy, jak wymienione powyżej, a także były „spontanicznie narodzone" (*opapātikā*), co oznacza, że kiedy były „narodzone", pojawiały się w pełni uformowane; nie istniały różnice płciowe i brakowało reprodukcji płciowej wśród istot brahmy. Chociaż na tym etapie były prawie nieodróżnialne od istot Ābhassara, którymi wcześniej były, komentarz wyjaśnia, że powinny być klasyfikowane jako część świata ludzkiego (*manussaloka*). To wyjaśnia, co wydarzy się dalej.

W tamtym czasie Ziemia była wciąż zanurzona w pierwotnej wodzie i pokryta wielką ciemnością, ponieważ słońce i księżyc jeszcze się nie objawiły. Czasownik w Pali „*paññāyati*" oznacza „być

---

[141] Istnieje pewna sprzeczność, ponieważ, jak zobaczymy, poprzedni cykl zniszczenia rzekomo nie pozostawił żadnego resztkowego śladu, nawet atomu.

[142] Dhp-a 16, 9. Być może nie jest pusty, ponieważ jego świta może również go poprzedzać.

[143] Zobacz na przykład DN 1, które mówi o mahābrahmie narodzonym w pustym pałacu na początku cyklu.

[144] DN 27. Szczegółową interpretację tego sutta, odnoszącą się do współczesnej nauki, można znaleźć w pracy „Dhamma Aboard Evolution" autorstwa dr. Suwandy Sugunasiriego.

[145] DN 27—*manomayā pītibhakkhā sayaṃpabhā antalikkhacarā subhaṭṭhāyino*.

znanym, być widocznym". Oznacza to, że słońce i księżyc istniały, ale nie były widoczne.[146] W miarę jak pierwotna woda dalej ustępowała, na jej powierzchni zaczęła formować się pokrywa zwana *rasapathavi* ("smaczna ziemia"). Porównuje się ją do skóry, która tworzy się na gotowanym mleku, gdy to stygnie, i mówi się, że została "obdarzona kolorem, zapachem i smakiem." Jej kolor porównywany jest do masła lub ghee, lub do złotych kwiatów drzewa *Kanikāra*, zapach był jak subtelne aromaty znalezione w światach devów, a smak tak słodki jak dziki miód[147]. Niektóre istoty, te o chciwej naturze (*lolajātika*)[148], zastanawiały się, czym może być ta substancja i biorąc trochę na czubek palca, skosztowały jej.

To był kluczowy moment w pierwotnym zejściu tych istot przypominających brahmów w kierunku upadłych ludzi. Również wyjaśnia to, że nawet przed spożyciem odżywczej esencji, nie mogli już być w pełni klasyfikowani jako istoty brahmiczne. Brahmowie są poza zasięgiem pragnień zmysłowych i w rzeczywistości nie posiadają zmysłów zapachu ani smaku.[149] Zabranie trochę *rasapathavi* do smaku to całkowite odejście od natury brahmicznej, a nawet ich początkowa ciekawość wobec tego może być postrzegana jako impuls bardziej ludzki niż brahmiczny. Oczywistą interpretacją symboliczną tego fragmentu jest postrzeganie tego jako uwięzienia wyniesionego pierwotnego umysłu w grubej materialności przez pokusę zmysłowości. Istnieje wyraźna paralela do opisu z Księgi Rodzaju, gdzie upadek ludzkości również odbywa się za sprawą smaku. Istnieją również inne możliwe interpretacje. Gombrich postrzega cały przekaz *Aggañña* jako satyryczną krytykę religii bramińskiej.[150] Sugunasiri znajduje kolejną uderzającą paralelę dla upadku istot Ābhassara w nowoczesnej teorii naukowej. W tej interpretacji, *rasapathavi* jest pierwotną zupą aminokwasów energetyzowaną przez fotony z przestrzeni kosmicznej; jedna z bardziej kreatywnych dekompozycji słowa Ābhassara daje "tutaj-przybywa-lśniąca-strzała", co brzmi jak poetycki opis fotonu o wysokiej energii.[151]

Powracając do naszej opowieści, po początkowym zanurzeniu w zmysłowym świecie smaku i zapachu, coraz więcej istot zaczęło łamać wielkie kawałki *rasapathavi* i je jeść, tym samym coraz bardziej wplątując się w świat zmysłowości. Skutkiem tego było to, że ich ciała stały się grubsze, a ich samoświatłość zniknęła. Zostali teraz pogrążeni w ciemności. To w tym momencie pojawiły się słońce i księżyc[152]. Z ich pojawieniem się rozpoczęło się liczenie czasu w dniach, tygodniach, miesiącach i latach. Oznacza to koniec *kappa vivaṭṭati* i początek ustalonego świata kappa *vivaṭṭa tiṭṭhati*. Można powiedzieć, że z pojawieniem się ciał niebieskich na ich regularnych orbitach, wkroczyliśmy w zwykły, historyczny czas.

---

[146] Nota Sugunasiriego 11.2 odnosi to do stanu wczesnej Ziemi zgodnie z nowoczesną nauką, według której była ona pokryta gęstą, ciemną atmosferą.
[147] Niektóre z tych porównań pochodzą z komentarza.
[148] Dosłownie "urodzeni z chciwości". Komentarz mówi, że byli to ci, którzy w poprzednim wszechświecie byli istotami o chciwej naturze.
[149] § 3:6,2.
[150] Gombrich, 2006: 86–87.
[151] Sugunasiri, "Dhamma Aboard Evolution", p. 49.
[152] Już opisaliśmy ten epizod w § 1:16.`

2:5 DEWOLUCJA LUDZI

Z pojawieniem się słońca i księżyca, era rozwoju dobiegła końca, a wszechświat stał się ukończonym miejscem dla istot oraz teatrem dla trwającego dramatu *saṃsāry*. Od tego momentu teksty dotyczące czasu kosmologicznego koncentrują się na tej ludzkiej sferze. Aggañña Sutta (DN 27) pozostaje głównym źródłem dla kolejnych etapów ewolucji ludzkiej, a raczej, bardziej precyzyjnie, dewolucji.

Na początku tego rozwiniętego eonu, istoty na ziemi nie są już tak bardzo podobne do brahmów. Spadły na ziemię i utraciły swoje promieniowanie. Niemniej jednak wciąż są wspaniałe i długowieczne w porównaniu do współczesnych ludzi, a jeszcze nie zostały podzielone na płcie. Z biegiem czasu istoty popadają w coraz większą niemoralność i stają się coraz bardziej prymitywne, a ich życie staje się krótsze. Istnieje równoległa ewolucja ich źródła pożywienia. Złoty, słodko pyszny *rasapathavi* przechodzi w etapy dewolucji, aż staje się współczesnym ryżem, który wymaga ciężkiej pracy do siewu, zbioru, młócenia i gotowania.

Proces dewolucji można podzielić na siedem etapów, a sam proces jest reprezentowany przez rodzaje dostępnego pożywienia. Na początku okresu ekspansji świata istoty schodzą z brahmāńskiego świata Ābhassara, ziemia jest ciemna i niezorganizowana, a słońce i księżyc „nie są widoczne". Istoty żyją w powietrzu, „samo-promienne, żywiące się błogością".

W tym momencie zachodzi drugi etap, a na powierzchni morza formuje się pożywna piana, *rasapaṭhavī*. W istotach Brahmā pojawia się pragnienie i biorą ją na czubkach palców, aby spróbować. W ten sposób wkraczają w *kāmabhūmi* („wymiar pragnienia zmysłowego") i spadają na ziemię.

W wyniku upadku na ziemię, w trzecim etapie, ciała istot stają się bardziej zgrubiałe; niektóre stają się piękne, inne brzydkie. W pięknych pojawia się pycha i zarozumiałość, a z tego powodu ich źródło pożywienia pogarsza się, stając się *bhūmi-pappaṭaka* (grzybem?).

Dokładne znaczenie terminu *bhūmi-pappaṭaka* jest problematyczne. Maurice Walshe tłumaczy go jako „grzyb", a Rhys-Davids jako „wyrastanie". Sugunasiri wskazuje na sugestywną analogię z pokrewnym słowem w języku syngaleskim *papaḍam*, które odnosi się do cienkiego i chrupiącego smażonego ziarna, czasem nazywanego „plackiem" w języku angielskim.[153]

Tekst mówi, że były „jak grzyby" (*seyyathāpi nāma ahicchattako*), a komentarz wskazuje, że rosły w stawach błotnych, co sugeruje, że pierwotne wody nadal wysychały. Dosłowne tłumaczenie fragmentu opisującego stawanie się istot grubszymi byłoby następujące:

> Gdy te istoty nadal karmiły się *rasapaṭhavī*, ich ciała stawały się coraz bardziej grube (*kharattañceva kāyasmiṃ okkami*), a zauważono przebarwienia (*vaṇṇavevaṇṇatā*). Niektóre istoty miały lepszy kolor (*vaṇṇavanto*), inne miały zły kolor. Wówczas te istoty o dobrym kolorze zaczęły pogardzać tymi o złym kolorze, myśląc: „Mamy lepszy kolor, oni mają gorszy kolor". Z powodu tej pychy związanej z kolorem (*vaṇṇātimāna*) i pychy związanej z pochodzeniem (*mānātimānajātikā*) *rasapaṭhavī* zniknęła.

Sformułowanie tego fragmentu wspiera interpretację Gombricha, który postrzega *Aggañña* jako krytykę poglądów braminów na temat kast. Powtarzające się użycie wieloznacznego słowa *vaṇṇa* w różnych złożeniach jest znaczące. Tłumaczyłem je tutaj jako „kolor", ale może ono także oznaczać „karnację", „urodę" lub nawet „kastę". Wszystkie te pojęcia są ze sobą powiązane

[153] Sugunasiri, *Dhamma Aboard Evolution*, note 14.1.

w kontekście starożytnych Indii, ponieważ system kastowy wyłonił się jako rodzaj apartheidu narzuconego przez jaśniejszą skórę Aryjczyków na ciemniejszych rdzennych mieszkańców. Fraza „pycha z pochodzenia" użyta pod koniec wzmacnia przekonanie, że ten fragment stanowi krytykę powstania uprzedzeń kastowych. W przeciwnym razie nie byłoby potrzeby używania tej frazy; w końcu nie ma sensu mówić o „pochodzeniu" w kontekście istot spontanicznie narodzonych, które nie mają przodków![154]

W czwartym etapie proces kontynuuje, prowadząc do dalszego stwardnienia, większej różnorodności wyglądu i narastającej arogancji wśród ładniejszych. *Bhūmipappaṭaka* znika, a pożywienie zamienia się w pnącza (*padālatā*). Pnącza te porównywane są do pędów bambusa. Komentarz mówi, że były one słodkie i opisuje je jako *bhaddālatā*. *Bhadda* może oznaczać zarówno „szczęśliwy", jak i „strzała". Być może były to coś podobnego do rośliny zwaną „arrow-root".

W piątym etapie pojawia się różnicowanie płciowe, z podziałem na mężczyzn i kobiety. Budowanie domów zaczyna ukrywać akty stosunków płciowych między istotami. Pożywienie przyjmuje postać ryżu, który różni się od współczesnego – rośnie na niezaoranej ziemi (*akaṭṭhapāko*), bez łuski i plew. To, co jest spożywane na poranne posiłki, całkowicie odnawia się do wieczora. W tym czasie pojawiają się również naczynia kuchenne (*uppajjati*), co sugeruje, że zostały one stworzone przez kamma istot, a nie wykonane w tradycyjny sposób. Istoty gotowały swój ryż, umieszczając go w jednym z tych naczyń, które następnie stawiano na specjalnej skale, generującej spontanicznie ogień[155]. Nie potrzebowały one przypraw ani sosów, ponieważ ryż przyjmował dowolny smak, jaki sobie życzyły (Vism 13:50).

Proces różnicowania płci opisany jest w następujący sposób:

> „Tak więc te istoty cieszyły się tym nieuprawianym ryżem, który był ich pokarmem i pożywieniem przez długi czas. Ich ciała stopniowo stawały się coraz bardziej zgrubiałe. (Dodatkowo) zauważono zabarwienie (*vaṇṇavevaṇṇatā*). Kobiety rozwinęły kobiece organy, a mężczyźni męskie. Kobiety nadmiernie rozmyślały o mężczyznach, a mężczyźni nadmiernie rozmyśleli o kobietach. Powstała zauroczenie i żądza pojawiła się w ich ciałach. Z powodu tej żądzy, uprawiali stosunki seksualne.
>
> Tak więc zdarzyło się, że (inne) istoty zobaczyły ich uprawiających stosunki seksualne i niektórzy rzucali w nich brud, niektórzy rzucali popiół, a niektórzy rzucali nawóz bydlęcy, mówiąc: 'Zgnijcie, nieczyste istoty! Zgnijcie, nieczyste istoty! Jak jedna istota może to robić z drugą?'" (DN 27)

Sutta Aggañña kontynuuje, mówiąc, że to właśnie stąd pochodzi zwyczaj panujący w niektórych miejscach, by rzucać popiół na nowo poślubioną parę. „To, co kiedyś uważano za nieprawe (*adhamma*), dziś uważa się za prawe (*dhamma*)." Istoty, które były widziane podczas uprawiania stosunku seksualnego, zostały wykluczone z możliwości wchodzenia do wiosek i miast, więc zaczęły budować chaty, by móc się ukrywać.

---

[154] Warto zauważyć, że bardziej współczesne formy uprzedzeń związanych z kolorem skóry byłyby anachronizmem w tym kontekście. „Idealna" karnacja była „złocista" (suvaṇṇavaṇṇa), jak mówi się o skórze Buddy w MN 35. W następnym suttcie biała skóra jest wymieniona jako jedna z brzydkich odbarwień, które doświadczał podczas swojego okresu ascezy.

[155] To jest ta sama metoda gotowania, która jest nadal używana przez mieszkańców Uttarakuru. Zobacz § 3:1,3.

Opis w *Visuddhimagga* jest nieco inny i wiąże pojawienie się różnic płciowych bezpośrednio ze spożywaniem ryżu.

> W wyniku spożywania tego grubego pożywienia w ich ciałach powstają mocz i kał. Aby wydalić te substancje, na ich ciałach pojawiają się otwarte rany. Mężczyźni rozwijają męską postać, kobiety rozwijają kobiecą. (Visuddhimagga 13:51)

Rozwój seksualności stanowi kluczowy moment w procesie dewolucji. Poprzez stanie się istotami seksualnymi, te byty porzuciły ostatnie ślady swojej pierwotnej natury brahmā i można je już w pełni uznać za ludzkie. Interesujące jest to, że ta zmiana nie przebiegała gładko i przez pewien czas była gwałtownie odrzucana przez tych, którzy nie posunęli się jeszcze tak daleko w tym procesie. Seksualność i pożądanie seksualne to cechy definiujące płaszczyznę pożądania zmysłowego (*kāmabhūmi*) – ludzi i devów – w odróżnieniu od płaszczyzny formy (*rūpabhūmi*), właściwej istotom brahmā. Te istoty są teraz w pełni ucieleśnione w grubej materialności tego poziomu.

Niektóre istoty stają się leniwe wobec codziennego obowiązku zbierania pożywienia i zaczynają magazynować ryż na kilka dni. Rośliny zostają poddane stresowi przez intensywniejsze zbiory i ulegają dewolucji w kierunku współczesnej formy ryżu, która wymaga znacznego wysiłku przy uprawie i zbiorze. To prowadzi do powstania instytucji własności prywatnej, gdyż każdy stara się uprawiać i chronić swoje własne pole. Znamienne jest to, że gromadzenie zapasów żywności uznane jest za szósty etap upadku ze stanu naturalnego. Magazynowanie dóbr do późniejszego użytku jest wymienione jako jedna z rzeczy, których arahant nigdy nie robi (AN 9:7). Społeczeństwo ludzkie w znanej nam formie zaczyna się właśnie teraz – z pojawieniem się własności prywatnej.

W siódmym i ostatnim etapie pojawia się kradzież, gdy niektóre istoty zaczynają kraść z pól innych, co prowadzi do ustanowienia rządu w celu ochrony niewinnych i karania winnych. W tym celu spośród nich wybiera się jednego, który zostaje królem – Mahāsammata, „Wielki Wybraniec" – pierwszym ze wszystkich ludzkich królów. Następnie ustanawiane są cztery kasty, a także *samaṇowie* (wędrowni asceci), którzy znajdują się poza systemem kastowym.

Przyjrzymy się temu etapowi procesu bardziej szczegółowo w Części Trzeciej, która dotyczy ludzkiej sfery (§ 3:1,5). Warto jednak zwrócić uwagę na zawartą w tym fragmencie podstawową ideę polityczną. Rząd i system kastowy nie są bosko ustanowione, jak twierdzili bramini, lecz stanowią społecznie uzgodnioną konstrukcję. To bardzo wczesna zapowiedź teorii „umowy społecznej" w polityce, rozwiniętej później przez takich myślicieli jak Locke i Hobbes. Można też powiedzieć, że w tym ujęciu rząd nie jest dobrem samym w sobie, lecz koniecznym złem, wynikającym z coraz bardziej niemoralnej natury ludzkości.

2:6 PRZYSZŁOŚĆ LUDZKOŚCI

Opis w *Aggañña* prowadzi nas do czasu, który można uznać za wczesny okres historyczny, w którym współcześni ludzie żyją w miastach i wioskach, uprawiają ziemię i płacą podatki na rzecz zorganizowanego rządu. Inna sutta z Dīgha Nikāya, Cakkavatisīhanāda Sutta (DN 26), przenosi opowieść od odległej przeszłości przez teraźniejszość aż do dalekiej przyszłości, kiedy na świecie pojawi się Buddha Metteyya.

To zaczyna się od panowania *cakkavattiego* („Obracającego Kołem", czyli uniwersalnego[156] monarchy) o imieniu Daḷhamemi. Ten król rządził światem sprawiedliwie, aż do dnia, w którym, w podeszłym wieku, wycofał się z życia publicznego i przekazał władzę swojemu synowi. Sześciu kolejnych monarchów rządziło w ten sam sposób, pełniąc wszystkie obowiązki *cakkavattiego*. Jednak siódmy król z linii zignorował jeden z tych obowiązków, nie zapewniając biednym wsparcia materialnego. W wyniku tego niektórzy biedni ludzie zaczęli uciekać się do kradzieży. Kiedy jeden z nich został złapany i doprowadzony przed króla, tłumaczył, że kradł tylko dlatego, że nie miał innych środków do życia, więc król dał mu pewną sumę pieniędzy, aby mógł rozpocząć własną działalność gospodarczą.

Oczywiście, była to źle przemyślana procedura, a inni zaczęli okradać, aby zdobyć majątek od króla. Aby to powstrzymać, król poszedł w przeciwną skrajność i kazał wykonać wyrok śmierci na kolejnym winowajcy. To spowodowało, że zdesperowani ludzie wzięli broń i zaczęli rabunek zbrojny. W ten sposób rozpoczął się długi okres ponownego upadku rasy ludzkiej. Z każdą kolejną generacją następował spadek długości życia, urody (*vaṇṇa*) i moralności. Za czasów sprawiedliwych królów długość życia ludzkiego wynosiła 80 000 lat, a proces upadku można podsumować w następujący sposób:

TABELA CZWARTA - UPADŁOŚĆ LUDZKOŚCI W SUTTCE CAKKAVATISĪHANĀDA

Dlatego, że ...	Długość życia spada do...
przemoc	40,000 lat
kłamstwo	20,000 lat
mówić źle o innym	10,000 lat
cudzołóstwo	5,000 lat
wulgarna mowa i bezcelowe gadanie	2000–2500 lat
chciwość i nienawiść	1000 lat
błędne poglądy	500 lat
adhammarāga, visamalobha i micchādhamma (zobacz poniżej wyjaśnienia)	200–250 lat
brak szacunku dla starszych	100 lat

Każdy etap reprezentuje jedno pokolenie, na przykład osoby, które żyły 10 000 lat, miały dzieci, które żyły tylko 5 000 lat i tak dalej.

Moralne upadki pokolenia, którego dzieci żyły tylko 200 lub 250 lat, mają w tekście sutty dość niejasne nazwy, ale są one dokładnie określone w komentarzu. *Adhammarāga* oznacza dosłownie "nieprawe pragnienie" i jest w komentarzu zdefiniowane jako odniesienie do kazirodztwa. *Visamalobha* oznacza "nadmierną chciwość" i w komentarzu jest zdefiniowane

[156] Dla pojęcia cakkavatti, zobacz § 3:1,10.

jako nadmierne pragnienie dóbr materialnych. *Micchādhamma* oznacza coś w rodzaju "złe drogi", co jest na tyle niejasne, że może odnosić się niemal do wszystkiego, ale komentarz mówi, że odnosi się do homoseksualizmu, "Mężczyźni pragną mężczyzn, a kobiety pragną kobiet."[157]

Na tym etapie sutty, przypuszczalnie dotarliśmy do czasów współczesnych, lub przynajmniej do czasów Buddhy. Zakres życia ludzkiego, podany w kanonie Pali, wynosi sto lat; powszechnym sformułowaniem jest "żyje długo ten, kto żyje sto lat lub nieco dłużej."[158] Sutta pomija czas Buddhy Gotamy milczeniem i przechodzi do przyszłości, w której następuje dalszy upadek. Najniższy punkt istnienia ludzkiego zostaje osiągnięty, gdy długość życia spadnie do zaledwie dziesięciu lat. Ten okres jest opisany w tekście w następujący sposób:

> Nadciągnie czas, kiedy długość życia ludzi wyniesie zaledwie dziesięć lat. Wśród tych ludzi dziewczęta osiągną wiek małżeński w wieku pięciu lat. Wśród ludzi o długości życia wynoszącej dziesięć lat znikną smaki masła, klarowanego masła, oleju, miodu, melasy i soli. Wśród nich głównym pożywieniem będzie ziarno *kudrūsaka*, tak jak dziś ryż i mięso.
>
> Wśród ludzi o długości życia wynoszącej dziesięć lat, dziesięć sposobów właściwego postępowania całkowicie zniknie, a dziesięć sposobów niewłaściwego postępowania będzie panować. Wśród nich słowo *kusala* („moralny", dosł. „wprawny") nie będzie istniało, więc jak mogłyby istnieć moralne czyny? Wśród ludzi o dziesięcioletniej długości życia nie będzie szacunku dla matki ani ojca, ani dla *samaṇów*, ani braminów, ani dla starszych członków rodu. Dziś ci, którzy okazują taki szacunek, są uważani za godnych pochwały,
> a w tym czasie będzie uważane za godne pochwały brak szacunku dla matki i ojca itd.
>
> Wśród ludzi o dziesięcioletniej długości życia nie będzie się liczyć matka, ciotka, teściowa, żona nauczyciela ani inne szanowane kobiety. Cały świat pójdzie razem w zamieszaniu, jak kozy, świnie, koguty, psy czy szakale. (Komentarz wyjaśnia znaczenie; będą traktować własne matki i inne kobiety „jakby były ich żonami").
>
> Wśród ludzi o dziesięcioletniej długości życia pojawią się silna wrogość, gniew i nienawiść. Będą mieć umysły zabójców. Między matką a synem, między ojcem a synem, między bratem a siostrą, pojawią się silna wrogość, gniew i nienawiść. Tak jak myśli myśliwy, który dostrzega swoją ofiarę, będą mieli umysły zabójców.
>
> A wśród tych ludzi nadejdzie czas siedmiu dni „czasu miecza" (*sattha-antarakappa*).[159] Będą postrzegać siebie nawzajem, jakby byli dzikimi zwierzętami. Ostre miecze pojawią się w ich rękach (komentarz wyjaśnia, że cokolwiek będą trzymać w rękach, nawet źdźbło trawy, zamieni się w broń). Biorąc miecze i krzycząc „Jest zwierzę! Jest zwierzę!" będą się nawzajem zabijać. (DN 26)

[157] W równoległym fragmencie z komentarza do Aṅguttary (AN-ṭ 3:56) *micchādhamma* jest zdefiniowane jako „uleganie jakiejś podstawie pożądliwości (rāgassa vatthuṭṭhānaṃ) innej niż ta, która jest uznawana za dobrą według standardów społecznych", co oczywiście sprawia, że faktyczna definicja zależy od norm społecznych. Zobacz NDB, n.414, s.1645. Wydaje się, że w samej Sutta Pitace nie ma bezpośrednich odniesień do homoseksualizmu.

[158] "Yo ciraṃ jīvati, so vassasataṃ appaṃ vā bhiyyo" – DN 14, SN 15:20 itd. Zakres życia podany jest również jako sto lat w *Visuddhimagga* rozdział 8 i *Abhidhamma Vibhaṅga* rozdział 18.

[159] *Antarakappa* oznacza „okres przejściowy"

W ten sposób proces degeneracji zakończy się w naszym świecie, ale komentarz wyjaśnia, że w niektórych cyklach może przebiegać inaczej. Istnieją trzy rodzaje *antarakappa* („okresów przejściowych"), z których każdy prowadzi do wielkiego zniszczenia istot żywych:

1. *Dubbhikkha* („głód") *antarakappa* ma miejsce, gdy głównym zabrudzeniem ludzi jest nadmierna chciwość (*lobha*). Po wielkim głodzie, większość osób, które zginęły, odradza się jako peta (głodujący duchy) z powodu mocy ich pragnienia jedzenia.
2. *Roga* („choroba") *antarakappa* ma miejsce, gdy głównym zabrudzeniem jest zamieszanie (*moha*). Po wielkiej zarazie, większość istot odradza się w światach devów, ponieważ ich troska o cierpienie innych prowadzi je do rozwinięcia umysłów pełnych miłującej dobroci (*mettā*).
3. *Sattha* („miecz") *antarakappa* ma miejsce, gdy nienawiść (*dosa*) dominuje wśród ludzi. Większość zabitych odradza się w *niraya* (światach piekielnych) z powodu licznych aktów zabijania, które popełnili (DN-a 26).

Zgodnie z *Abhidharmakośa*, dwa kontynenty Aparagoyanā i Pubbavideha nie cierpią z powodu żadnych z tych ekstremalnych nieszczęść, ale kiedy Jambudīpa przechodzi przez nie, ludzie z kontynentów wschodniego i zachodniego doświadczają „złośliwości, złego koloru, osłabienia, głodu i pragnienia" (AK 3:6, s. 490). Na podstawie tego można wnioskować, że Uttarakuru nie doświadcza żadnych szczególnych cierpień w tych czasach.

Bez względu na to, jak się to rozwinie, *antarakappa* oznacza, że większość istot ludzkich na świecie zostaje zabita. Jest to koniec okresu upadku cyklu. Istnieje jednak kilka ocalałych, którzy rozpoczynają nowy okres wzrostu. W przypadku „czasu miecza", jak w naszej suttcie, ci, którzy przeżyją, to nieliczni, którzy ukrywają się w lesie, aby uniknąć fali zabijania. Kiedy wychodzą i spotykają się nawzajem, wspólnie zgadzają się przyjąć zasadę nie zabijania. Przyjmując tylko tę jedną moralną zasadę, ich długość życia podwaja się do dwudziestu lat. W następnej fazie ewolucji świata długość życia podwaja się w każdym pokoleniu, gdy ludzie stają się coraz bardziej etyczni, aż znów osiągną szczyt 80 000 lat.

Świat osiągnie wówczas swój szczyt w rodzaju złotego wieku, choć taki, który może nie przemawiać do nas w każdej ze swoich szczegółowości. Tekst opisuje go następująco:

> Wśród tych ludzi, którzy będą żyć 80 000 lat, znane będą tylko trzy choroby: pragnienie (*icchā*), głód (*anasana*) i starość (*jarā*). Wyspa-kontynent Jambudīpa będzie potężna i bogata. (Okapy dachów każdego domu będą zachodzić na okapy domów sąsiednich)[160] w wioskach, miastach i królewskich stolicach. Jambudīpa będzie tak pełna, że wydawać się będzie bez żadnej przerwy[161], jak gąszcz trzcin lub bambusów. Dzisiejsze Bārāṇasī stanie się królewską stolicą o nazwie Ketumatī, potężną i bogatą, z wieloma ludźmi i zapasami. W Jambudīpa będzie 84 000 miast, a Ketumatī będzie miastem głównym. (DN 26)

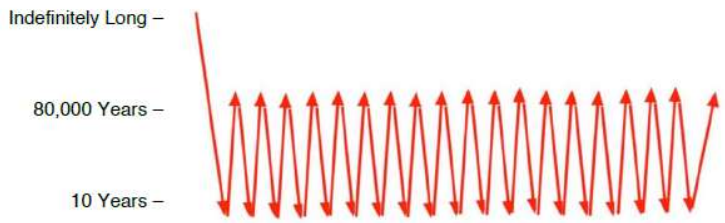
[160] To jest komentarz do dziwnej frazy *kukkuṭasampātika*, dosłownie „kolizja kukułki". Walshe tłumaczy to jako „miasta będą oddalone od siebie jedynie o lot koguta".

[161] *Avīci maññe phuṭo*. *Avīci* to najgorszy z *niraya* (piekielnych światów) i jednym z jego wielu cierpień jest gęste tłoczenie. Komentarz przyjmuje to znaczenie i interpretuje frazę jako „tak zatłoczone jak *avīci*". Jednak byłoby to nietypowe użycie nazwy, która prawie nigdy nie występuje w kanonie. *Avīci* tutaj może wcale nie być nazwą, ale zaprzeczeniem słowa *vīci*, które oznacza „przerwę" lub „odstęp".

Wówczas pojawi się zarówno monarcha *cakkavatti (*„król obracający kołem”), nazwany Sańkha, jak i przyszły Buddha Metteyya[162], ostatni Buddha tego *mahākappa*.

To tyle, co opisuje Cakkavatisīhanāda Sutta, i w źródłach Pali nie ma wskazania, że ten cykl upadku i odrodzenia jest powtarzany. Jednak jeśli zwrócimy się do *Abhidharmakośa,* zauważymy, że ten tekst dodaje dalsze podziały do czterech głównych faz *mahākappa*. Każda z głównych faz cyklu jest podzielona na dwadzieścia *antarakappa*[163] o równej długości. W rozwijającym się eonie potrzeba jednego *antarakappa*, aby świat został stworzony, i dziewiętnastu, aby został napełniony istotami pochodzącymi z wymiaru *Ābhāsvara* (Pali = *Ābhassara*). W tym rozwiniętym eonie, który rozważamy tutaj, pierwszy *antarakappa* rozpoczyna się od istot, które przybyły z płaszczyzny Ābhāsvara i mają potencjalną długość życia „nieskończoną”. Oznacza to, że ich długość życia jest dłuższa niż *antarakappa*, ale żadna z nich nie żyje, by to zobaczyć. Dzieje się tak, ponieważ w trakcie pozostałej części tego pierwszego *antarakappa* długość życia ludzi spada, jak to zostało opisane w opowieści z *Aggañña Sutta*, do dolnej granicy dziesięciu lat. Następnie następuje osiemnaście *antarakappa*, w których długość życia wzrasta stopniowo do osiemdziesięciu tysięcy lat, a następnie ponownie spada do dziesięciu lat. Ostatni *antarakappa* to tylko okres wzrostu; długość życia zwiększa się po raz ostatni do osiemdziesięciu tysięcy lat, zanim *mahākappa* dobiegnie końca.

RYCINA OSIEM
WARIACJE DŁUGOŚCI ŻYCIA LUDZI PODCZAS EONU ISTNIENIA
Zgodnie z systemem *Abhidharmakośa*



Chociaż te udoskonalenia nie występują w podstawowych źródłach Pali, wersja tej podstawowej struktury była znana i akceptowana przez buddystów theravadyjskich z Birmy, przynajmniej.[164] Współczesne dzieło *Wielka Kronika Buddhów* autorstwa Mingun Sayadaw, powołując się na stare birmańskie kroniki jako źródło, podaje, że każdy z pięciu Buddhów naszego *mahākappa* pojawia się w innym *antarakappa* i zawsze w fazie, gdy długość życia istot maleje[165]. Mówi się, że dzieje się tak dlatego, iż w okresie, gdy długość życia wzrasta, istotom trudniej jest zrozumieć prawdę o nietrwałości.

[162] Sanskrit = Maitreya
[163] Zauważ, że termin ten jest używany inaczej w źródłach Pali. Zobacz załącznik dotyczący jednostek.
[164] Tajski traktat kosmologiczny *Trzy światy według króla Ruanga* (*The Three Worlds According to King Ruang*) nie wspomina o tym w ogóle.
[165] GGB, s. 190 i 205–206. W sprawie birmańskich kronik zob. hasło „Burmese literature” w *Britannica Library*: http://library.eb.com/levels/referencecenter/article/18189, dostęp z dnia 4 stycznia 2017 r.; oraz Bischoff, 1995.

2:7 ZNISZCZENIE KAPPY

Na końcu cyklu świat może zostać zniszczony przez ogień, wodę lub wiatr. Zniszczenie przez ogień jest najczęstszym typem i właśnie w ten sposób zakończy się kappa, w której obecnie żyjemy. Źródła poświęcają najwięcej uwagi temu rodzajowi końca, dlatego podążymy za nimi, najpierw szczegółowo opisując zniszczenie przez ogień.[166]

Pierwszym znakiem, że świat zbliża się do końca, jest pojawienie się wielkiej chmury — *kappavināsakamahāmegho* („wielkiej chmury niszczącej eon"), która rozciąga się na ponad bilion (*koṭisatasahassa*) *cakkavāḷas*.[167] Następuje po niej wielki deszcz, który raduje ludzi, chętnie siejących plony. Jednak gdy deszcz ustaje, ustaje na dobre. Potem następuje susza, która trwa przez wiele setek tysięcy lat.

Na sto tysięcy lat przed ostatecznym końcem niektóre istoty z poziomu brahmów dostrzegają znaki nadchodzącej zagłady i ostrzegają devów ze sfery pożądania zmysłowego. Niektórzy z tych devów podejmują się wówczas roli „marszałków świata" (*lokabyūha*) i schodzą na ziemię, aby ostrzec istoty ludzkie (Vism-mhṭ 13).

> Ci devowie ze sfery zmysłowej, z rozpuszczonymi węzłami na czubkach głów[168], z potarganymi włosami, ze smutnymi twarzami, ocierając łzy dłońmi, ubrani w pofarbowane szaty w nieładzie[169], przemierzają świat ludzi, ogłaszając:
>
> „Za sto tysięcy lat nadejdzie koniec kappy (*kappuṭṭhāna*). Ten świat zginie. Wielki ocean wyschnie, a ta wielka ziemia wraz z Górą Sineru zostaną spalone i zniszczone. Świat zostanie zniszczony aż do *brahmāloki*. Rozwijajcie miłującą dobroć, moi drodzy, rozwijajcie współczucie, rozwijajcie radość współczucia, rozwijajcie równowagę umysłu, moi drodzy. Czcijcie swoją matkę, czcijcie swojego ojca i szanujcie starszych w swoim rodzie. Bądźcie czujni, nie bądźcie nieuważni."
>
> Wędrują więc po drogach ludzi, ogłaszając to przesłanie. To jest wielki zamęt na końcu kappy.[170]

Sto tysięcy lat może wydawać się odległym czasem, by takie ogłoszenie wzbudziło większe zaniepokojenie, ale należy pamiętać, że zgodnie z systemem *Abhidharmakośa* ludzie żyjący pod koniec ostatniego *antarakappa* będą mieli długości życia liczone w dziesiątkach tysięcy lat. Przestroga dla ludzi to rozwijanie czterech *brahmāvihāras* — medytacji, które, gdy zostaną doskonale opanowane, zapewnią odrodzenie w *brahmāloka*. Będzie to konieczne, ponieważ wszystkie siedziby sfery pożądania zmysłowego wkrótce zostaną zniszczone. Nie będzie miejsca, w którym te istoty mogłyby się ponownie narodzić, poza wyższymi sferami *rūpaloka*.

---

[166] Główne źródła Pali to AN 7:66, *Sattasūriya Sutta* („Sutta o Siedmiu Słońcach") oraz Vism 13.28 i następne, które wstawiają tę kosmologiczną historię do sekcji dotyczącej mocy psychicznej przypominania sobie przeszłych żywotów, aby wyjaśnić frazę: „Przypomina sobie wiele kapp, w których świat się zwijał i wiele kapp, w których świat się rozwijał."

[167] Vism 13.32 wspomina o tej chmurze, jednak nie ma o niej wzmianki w przekazie z *Aṅguttara Nikāya*.

[168] Muttasirā. Tłumaczenie opiera się na sugestii zawartej w *Vism-mhṭ 13*.

[169] Virūpavesadhārino. *Vism-mhṭ 13* przypisuje ich zaniedbany wygląd smutkowi i strachowi wywołanym nadchodzącym końcem świata.

[170] Sn-a 2:4. Zobacz także *Vism 13.34*. *AN-a 7:66* zawiera nieco inną wersję, w której devowie latają po niebie i ostrzegają istoty, że „nic tutaj nie jest trwałe, rozwijajcie miłującą dobroć itd."

Wszystkie istoty żyjące wyginą podczas wielkiej suszy. To wielkie opróżnianie zaczyna się od dołu ku górze, a najniższe *niraya*, Āvici, jest pierwszym, które zostaje opróżnione[171]. Nie ma już nowych narodzin w tym miejscu, ponieważ istoty w ludzkim królestwie rozwijają umysły pełne *mettā* („miłującej dobroci"), pobudzone poczuciem pilności. Nawet zwierzęta rozwijają *mettā* wobec swoich dzieci i rodzeństwa, a następnie odradzają się jako ludzie lub devy (AN-a 7:66). Migracja istot stopniowo kieruje się ku górze, gdy sfery pustoszeją, a większość ostatecznie rodzi się w Ābhassara, sferze brahmów drugiej jhāna, która jest najniższą sferą, jaka pozostanie po tym, jak płomienie zniszczą wszystko poniżej.

Źródła są świadome teoretycznych problemów związanych z tym procesem. Buddhaghosa, w *Visuddhimagga*, mówi: „Nie ma odrodzenia w świecie brahmów bez jhāna, więc jak ci, pochłonięci brakiem jedzenia, mogą się tam odrodzić?" Odpowiedź brzmi, że poprzez praktykowanie moralności i rozwijanie *mettā* mogą przynajmniej odrodzić się w jednym z *sagga* sfery zmysłowej i tam osiągnąć jhāna, zanim te światy również zostaną zniszczone. Inni odradzają się ku górze po prostu dzięki kammie z poprzednich żyć, ponieważ w ogromnej skali czasowej *saṃsāry* niemożliwe jest, aby istota nie miała jakiejś wyższej kammy (Vism 13:33–35). W końcu istoty żyjące we wszystkich tych sferach muszą się gdzieś odrodzić: „Nadchodzi czas, kiedy ta wielka ziemia spali się, ale nie ma końca cierpieniu tych istot, które wędrują, spętane przez ignorancję i pragnienie" (SN 22:99).

Abhidharmakośa również omawia ten problem i sugeruje, że istoty, które nie mogą osiągnąć jhāna, początkowo odradzają się w jednym z niebiańskich światów zmysłowych, a następnie osiągają jhāna tam. Tekst ten zalicza wszystkich ludzkich mieszkańców wyspowego kontynentu Uttarakuru do tej kategorii, „ponieważ nie potrafią opuścić *kāmadhātu* (sfery pragnienia zmysłowego)". *Abhidharmakośa* sugeruje również, że niektóre istoty w *niraya* nie uciekają, lecz są odradzane w *niraya* w jakimś *cakkavāḷa* poza zasięgiem zniszczenia (AK 3:6, s. 476). Ten pogląd jest również popierany przez subkomentarze Pali.[172] Podczas tego procesu wygasania, żadne istoty nie są odradzane na niższych poziomach *cakkavāḷa*. Zanim wielki ogień zacznie działać, nie ma już nikogo żywego poniżej poziomu Ābhassara. *Abhidharmakośa* stwierdza, że ten proces zajmuje dziewiętnaście *antarakappa*, pozostawiając jedno antarakappa na proces fizycznego zniszczenia (AK 3:6, s. 479).

Po tym, jak wszystkie istoty umrą i zostaną odrodzone w światach brahmów, rozpoczyna się proces fizycznego zniszczenia wielu systemów światów, poczynając od pojawienia się na niebie drugiego słońca, *kappavināsakasūriya* ("słońce niszczące aeon"). To słońce wschodzi, gdy pierwotne słońce zachodzi i odwrotnie, dzięki czemu cały świat zawsze znajduje się w świetle dziennym. To słońce różni się od pierwotnego tym, że nie jest zamieszkiwane przez żadnych devów, lecz stanowi czysty fenomen fizyczny. Niebo jest teraz całkowicie wolne od chmur i mgły, a gorąco obu słońc wysusza wszystkie strumienie i mniejsze rzeki świata, wyjąwszy jedynie pięć wielkich rzek: Gaṅgā, Yamunā, Aciravatī, Sarabhū i Mahī.

Po długim okresie czasu pojawia się trzecie słońce. Teraz, gdy jedno słońce zachodzi, drugie znajduje się w zenicie, a trzecie zachodzi. Nowe słońce, dodane do pozostałych, wysusza pięć wielkich rzek.

[171] Uważano to za problematyczne, dlatego Buddhaghosa dodaje, że „niektórzy mówią", iż istoty w *Āvici* nie umierają aż do samego końca, z nadejściem siódmego słońca.
[172] DN-ṭ 1. See Bodhi, AENV p. 153.

Po kolejnym długim okresie pojawia się czwarte słońce, a teraz wielkie jeziora Himavā wysychają; jeziora Anotattā, Sīhapapātā, Rathakārā, Kaṇṇamuṇḍā, Kuṇālā, Chaddantā i Mandākiniyā.

Piąte słońce stopniowo paruje wody wielkich oceanów, aż pozostaną tylko płytkie kałuże, przypominające "odciski kopyt zwierząt".

Z szóstym słońcem wielka ziemia razem z górami Sineru, królem gór, zaczyna "dymić, tlić się i parować" (*dhūmāyanti saṃdhūmāyanti sampadhūmāyanti*). Cały świat wypełnia się wirującymi tłustymi oparami (AN 7:66).

Po kolejnej długiej chwili pojawia się siódme i ostatnie słońce, a teraz wszystko wybucha w płomieniach. Góra Sineru i cały *cakkavāḷa* zostają pochłonięte przez ogień, a wiatr niesie płomienie w górę, paląc wszystkie *sagga* niebiańskich devów, a nawet świat brahmów pierwszej jhāny. Ogień jest tak intensywny, że nie pozostawia żadnego popiołu; wszystko jest pochłonięte, ogień nie gaśnie, aż nawet najmniejsze cząsteczki (*aṇumatta sańkhāra*) zostaną zniszczone[173]. Teraz wracamy do pustego wszechświata, "jednej wielkiej ponurej ciemności".

Teksty palijskie milczą na temat tego, jak i skąd pojawiają się dodatkowe sześć słońc. *Abhidharmakośa* mówi, że pojawiają się one w wyniku zbiorowej kammy istot, które zamieszkiwały świat, i mogą pojawić się dopiero po tym, jak świat zostanie opróżniony z istot. Wiatr, który podsyca ogień, jest „wciągiem z *rūpadhātu*”, czyli z *brahmāloka* (AK 3:6, str. 491). W jednej z przypisów Poussina cytuje on *Vibhāṣā* (tekst sanskrycki), który wspomina cztery teorie dotyczące słońc: że w czasie życia świata dodatkowe słońca pozostają ukryte za Yugandharą, że oryginalne słońce dzieli się na siedem, że jedno słońce po prostu staje się siedem razy potężniejsze, lub że dodatkowe słońca istnieją w ukrytej formie, aż kamma istot sprawi, że pojawią się na płaszczyźnie fizycznej (AK, str. 542, przypis 497). Trzecia możliwość, że jedno słońce zwiększa swoją moc, nie jest aż tak różna od współczesnej naukowej teorii o tym, jak zakończy się ten układ słoneczny, w którym słońce stanie się ogromnym czerwonym gigantem i pochłonie wewnętrzne planety.

Średniowieczne tajskie dzieło *Traibhūmikathā*, czyli „Trzy Światy”, dodaje barwny szczegół. Zgodnie z tym źródłem, to oleiste ciała gigantycznych potworów morskich żyjących w oceanach Sīdantara, które zapalają się, dostarczają paliwa dla wielkiego pożaru, który spala Górę Sineru oraz inne wielkie łańcuchy górskie.[174]

Buddha wygłosił *Sattasūriya Suttę* z konkretnym celem dydaktycznym; chciał wyjaśnić swoim słuchaczom nietrwałość wszystkich zjawisk. Dla jego starożytnych indyjskich słuchaczy nic w świecie nie wydawałoby się tak trwałe i stabilne jak Góra Sineru i wielki ocean. A jednak nadejdzie czas, kiedy nawet wielki ocean, tak niewyobrażalnie ogromny, wyschnie, tak że nie pozostanie nawet wystarczająco wody, by zwilżyć staw palca. A Sineru, ogromny i potężny "król gór", spłonie tak całkowicie, że nie pozostanie nawet popiół. W całej suttcie powtarza się fraza:

> Nietrwałe, o bhikkhowie, są wszystkie zjawiska uwarunkowane. Niestabilne, niepewne są wszystkie zjawiska uwarunkowane. Wystarczy poczuć zniechęcenie do wszystkich form, stać się obojętnym wobec nich, uwolnić się od nich. (AN 7: 66).

[173] Wszystkie te opisy pochodzą z *AN 7:66* (Aṅguttara Nikāya) oraz *Visuddhimagga 13.41*.
[174] Reynolds, *Three Worlds According to King Ruang*, p. 309-310.

2:8 ZNISZCZENIE PRZEZ WODĘ I POWIETRZE

Kanoniczne sutty wspominają jedynie o zniszczeniu przez ogień. Komentarze dodają dwa inne możliwe zakończenia kalpy: zniszczenie przez wodę i zniszczenie przez powietrze (np. AN 4:156). Zalążek tego poglądu znajduje się jednak w Majjhima Nikāya 28, *Mahāhatthipadopama Suttcie* („Większe Porównanie do Śladu Słonia"). W części tej sutty Buddha omawia cztery elementy i podkreślając ich nietrwałość i zawodną naturę, mówi, że zarówno wewnętrzne elementy ciała, jak i zewnętrzne elementy świata mogą zostać zakłócone. Mówi, że nadejdzie czas, gdy zewnętrzny element wody zostanie zakłócony, a element ziemi przestanie istnieć. Komentarz jednoznacznie odnosi to do *āposaṃvaṭṭakāla* – zakończenia kalpy przez wodę. Zakłócenie elementu powietrza przejawia się w martwej ciszy lub w gwałtownych, niszczących wiatrach, a komentarz łączy te drugie z *vāyosaṃvaṭṭakāla* – zakończeniem kappy przez powietrze (lub wiatr). Że Buddha nie miał na myśli końca świata w tej suttcie, jasno wynika z jego opisu zakłócenia zewnętrznego elementu ognia. Mówi on, że przychodzi czas, gdy wielkie pożary trawią całe miasta i wsie oraz przetaczają się przez wiejskie tereny, aż napotkają otwarte wody, góry lub inne przeszkody. Komentarz musi przyznać, że nie odnosi się to do *tejosaṃvaṭṭakāla* – zakończenia kappy przez ogień, ponieważ ten ogień pochłania wszystko i nie pozostawia nawet popiołu.[175]

Zniszczenie przez wodę rozpoczyna się wraz z pojawieniem się wielkiej chmury, która kończy kappę (*kappavināsaka-mahāmegha*). Z tej chmury zaczyna padać deszcz – początkowo łagodnie, ale stopniowo przeradza się on w ogromny potop. Ten deszcz to nie zwykła woda, lecz żrąca woda (*khārudaka*), która jest wysoce korozyjna. Przypomnijmy, że to ten sam rodzaj wody, na której unosi się cały *cakkavāḷa*. Gdy ta żrąca woda spada na światy, rozpuszcza wszystko aż do najdrobniejszych cząsteczek materii. Woda ta jest utrzymywana na miejscu jak w naczyniu dzięki potężnym wiatrom i sięga aż do świata Brahmów Ābhassara (sfera istot odrodzonych w drugiej jhānie), który również zostaje zniszczony. Najniższą sferą, która unika zniszczenia w tym cyklu, jest świat Subhakiṇha – świat Brahmów trzeciej jhāny. Wody ustępują dopiero wtedy, gdy wszystko w tych wszystkich światach zostaje całkowicie unicestwione.

Zniszczenie przez żywioł wiatru rozpoczyna się od wiatru, który kończy kappę (*kappavināsanatthaṃ vāta*). Początkowo wieje on łagodnie, unosząc drobny pył. Stopniowo jednak zyskuje na sile i dzikości, aż w końcu podnosi ogromne głazy i miota nimi po przestrzeni. W ostatniej, najbardziej niszczycielskiej fazie wielkiego wiatru, góry Sineru z wielu systemów światów zostają wyrwane i ciskane przez przestrzeń, roztrzaskując się nawzajem na kawałki. Tym razem wszystko zostaje zniszczone aż do i włącznie ze światem Subhakiṇha (świat Brahmów trzeciej jhāny), a jedyną sferą, która unika unicestwienia, jest sfera Brahmów czwartej jhāny (Wism 13:56 i następne).

Trzy sposoby zniszczenia świata następują według ustalonego wzorca. Siedem *mahākapp* kończy się zniszczeniem przez ogień, po czym następuje jedna *mahākappa* kończąca się przez wodę. Ten ośmiokrotny cykl powtarza się siedem razy, a po nim następuje seria siedmiu zniszczeń przez ogień zakończona jednym zniszczeniem przez powietrze. W ten sposób cały cykl

[175] MN 28 i komentarz. Tekst wspomina także o innym rodzaju zakłócenia elementu ognia — nadejdzie czas, gdy ludzie nie będą w stanie rozPalić ognia, nawet używając piór i skrawków skóry. Komentarz, najwyraźniej nie potrafiąc jednoznacznie wyjaśnić tego osobliwego stwierdzenia, mówi, że będą to jedyne dostępne materiały opałowe, ale będą one niewystarczające, by wytworzyć jakiekolwiek ciepło.

trwa sześćdziesiąt cztery *mahākappy*, co – nieprzypadkowo – odpowiada długości życia Brahmy ze świata Subhakiṇha (Vism 13:65).

2:9 ROZPRZESTRZENIANIE SIĘ ZNISZCZENIA W POZIOMIE

Widzieliśmy, że ustanowienie spójnego systemu porządkującego wiele *cakkavāḷa* pod odpowiadającymi im *brahmaloka* (światami brahmów) jest do pewnego stopnia problematyczne. Wzorzec, który najczęściej pojawia się w późniejszych źródłach palijskich, to ten trzech Pól Buddy: Pole Narodzin obejmujące 10 000 *cakkavāḷa*, Pole Władzy obejmujące 100 000 *koṭi* światów, czyli inaczej mówiąc bilion *cakkavāḷa*, oraz Pole Zasięgu, które ma nieskończony zakres. *Visuddhimagga* stwierdza, że to właśnie Pole Władzy, czyli bilion światów, ulega zniszczeniu na końcu każdego *mahākappy*. [176] Jednak ten prosty schemat nie pasuje dobrze do układu *cakkavāḷa* pod światami brahmów. Można się domyślać istnienia bardziej złożonego systemu. Bezpośrednio po paragrafie wymieniającym trzy rodzaje zniszczenia i określającym ich górne granice w światach brahmów odpowiadających *brahmalokom* pierwszej, drugiej i trzeciej jhāniy, Buddhaghosa dodaje: „Szczegółowo mówiąc, zawsze to jedno z trzech Pól Buddy ulega zniszczeniu. Pola Buddy są trzy: Pole Narodzin, Pole Władzy i Pole Zasięgu" (Vism 13:31). Cała kosmologiczna koncepcja byłaby bardziej uporządkowana, gdyby przyjąć, że dziesięć tysięcy światów Pola Narodzin to te, które ulegają zniszczeniu przez ogień, a więc wszystkie światy znajdujące się pod jednym światem brahmów Ābhassara (drugi poziom jhāny), bilion systemów światowych Pola Władzy, podporządkowanych jednemu światu Subhkiṇha, ulega zniszczeniu przez wodę, a nieskończoność światów Pola Zasięgu, podporządkowana jedynemu światu Vehapphala, zostaje zniszczona przez wiatr raz na sześćdziesiąt cztery kappy. Trzeba jednak przyznać, że jest to interpretacja narzucona tekstom, a nie coś, co zostało w nich wyraźnie powiedziane. [177]

Abhidharmakośa również nie jest jaśniejsza w tej kwestii. W sekcji opisującej podział wszechświata na „chiliokosmosy" stwierdzono, że „zniszczenie i stworzenie wszechświatów trwają tyle samo czasu". Poussin cytuje komentarz (*Vyākhyā*), który wyjaśnia to jako: „Zamiast tego, zniszczenie i stworzenie wszechświatów jednej grupy odbywają się w tym samym czasie" (AK 3:5, p.468–69 & n.464, p.539).

Tak więc, choć istnieje pewna niepewność w interpretacji, możemy stwierdzić następujące definitywne wnioski w formie podsumowania:

1. Różne zniszczenia przez ogień, wodę i powietrze wpływają na wiele systemów światów. Poziom horyzontalny (rozciągłość zniszczenia) podlega różnym interpretacjom, ale *Visuddhimagga* zdecydowanie opowiada się za ideą, że wszystkie trzy wydarzenia kończące cykl niszczą trylion *cakkavāḷa*.

2. Pionowy zakres zniszczenia jest zgodny we wszystkich źródłach. Zniszczenie przez ogień spala wszystko aż do i włączając w to *brahmaloka* pierwszej jhāny. Zniszczenie przez wodę rozpuszcza wszystko to, plus świat brahmów drugiej jhāny lub poziom Ābhassara. Zniszczenie przez wiatr miażdży wszystko aż do i włączając w to *brahmaloka* trzeciej jhāny, świat Subhakiṇha. W każdym przypadku nic z dotkniętych światów nie pozostaje.

---

[176] Jest to wyraźnie stwierdzone na początku sekcji dotyczącej cykli światów, a Buddhaghosa często odwołuje się do pojęcia koṭisatasahassacakkavāḷa – „sto tysięcy koṭi światów" (czyli bilion cakkavāḷas), które razem doświadczają różnych kataklizmów. Pogląd ten jest również wspierany przez subkomentarz do Majjhima Nikāya, MN-ṭ 115.

[177] Ten schemat rodzi również własny problem koncepcyjny – wszystkie światy musiałyby zostać zniszczone synchronicznie, jeśli na końcu 64 mahākapp miałyby zostać razem zniszczone przez wiatr.

3. Vehapphala *brahmāloka* czwartego poziom jhāny, unika tych zniszczeń i służy jako ostatnia przystań, do której istoty mogą się odrodzić.

Ostatni punkt rodzi ważne pytanie doktrynalne: czy oznacza to, że trwałość świata Vehapphala w jakiś sposób narusza buddyjską zasadę nietrwałości (*anicca*)? *Visuddhimagga* nie odnosi się bezpośrednio do tego pytania, ale *Abhidharmakośa* dostarcza odpowiedzi. Zgodnie z tym tekstem, poziom Vehapphala nie stanowi prawdziwej „sfery", lecz składa się z indywidualnych miejsc pobytu istot, które powstają i zanikają razem z tymi istotami (AK 3:6, p. 495).

Visuddhimagga i *Abhidharmakośa* przedstawiają dwa zupełnie różne wyjaśnienia przyczyn konkretnych zniszczeń. Zgodnie z *Visuddhimagga*, wszechświat zostaje zniszczony z powodu trzech nieuczciwych korzeni (*akusalamūla*), czyli korzeni zanieczyszczeń pragnienia (*rāga*), wrogości (*dosa*) i ignorancji (*mohā*). W kalpie, która ma się zakończyć ogniem, defilement pragnienia przeważa wśród istot. W kalpie, która kończy się przez wodę, przeważa wrogość, a kiedy ignorancja dominuje, świat zakończy się przez wiatr.[178] *Abhidharmakośa* przedstawia zupełnie inny schemat, który odnosi cykle zniszczenia do czynników jhāny związanych z najwyższym światem, który zostaje zniszczony. Najwyższym światem zniszczonym przez ogień jest *brahmāloka* pierwszej jhāny, a „wada" (czyli najgrubszy pozostały czynnik) w pierwszej jhānie to *vitakka-vicāra* (rozważanie i analiza myśli) – „które Pali umysł i jest podobne do ognia". Zniszczenie przez wodę sięga poziomu drugiej jhāny wśród istot Ābhassara, a najgrubszy pozostały czynnik w tej jhānie to *pīt*i („zachwyt" lub „radość") – „które, będąc związane z fizycznym dobrym samopoczuciem, sprawia, że ciało staje się miękkie i zwiotczałe; jest podobne do wody". Zniszczenie przez wiatr sięga poziomu trzeciej jhāny w świecie brahmów Subhakiṇha. Trzecia jhāna ma wdech i wydech jako swoją „wadę" (wada oznacza tu defekt, czy negatywną cechę), który jest formą wiatru.[179] (Zakłada się, że fizyczny oddech ustaje w czwartej jhānie) (AK 6:3, p. 924). To wyjaśnienie bardzo zgrabnie wyraża paralelizm między mikrokosmosem medytującego przechodzącego przez jhāny a makrokosmosem światów, które ewoluują i podlegają okresowym zniszczeniom.[180]

[178] Vism 13.64. Tekst przechodzi następnie do cytowania innego poglądu, który zmienia czynniki przyczynowe na dosa (wrogość) – ogień, rāga (pragnienie) – woda, moha (ignorancja) – wiatr.
[179] AK 3:6, p. 494. Aby uzyskać opis zbiorczy jhān i czynników jhāny, należy zapoznać się z rozdziałem o brahmāch w § 3:6,8.
[180] See Gethin 1997.

2:10 BUDDOWIE W CZASACH KOSMICZNYCH

Tradycja Theravādy zawsze podkreślała niezwykłą rzadkość stanu Buddhy. Już wcześniej rozważaliśmy rzadkość Buddhy w przestrzeni kosmicznej; w dziesięciu tysiącach światów w Polu Narodzin może istnieć tylko jeden Buddha na raz, lub w innej interpretacji, w całym nieskończonym kosmosie. Buddhowie są równie rzadcy w czasie kosmicznym. Istnieje sześć rodzajów *mahākappy* w zależności od liczby Buddhów, którzy pojawiają się w jej trakcie. Są one określone w Komentarzu do Buddhavaṃsa w następujący sposób:

Suññakappa – Eon "pusty", w którym nie pojawia się żaden Buddha.

Sārakappa – Eon, w którym pojawia się tylko jeden Buddgha. *Sāra* oznacza "istotę lub sedno" i jest używane na przykład w odniesieniu do rdzenia drewna.

Maṇḍakappa – Eon z dwoma Buddhami. *Maṇḍa* oznacza "najlepszą część", jak w przypadku najlepszej części czegokolwiek, lub dosłownie "śmietanka" mleka.

Varakappa – Eon z trzema Buddhami. *Vara* oznacza "doskonały lub szlachetny".

Sāramaṇḍakappa – Eon z czterema Buddhami. "Sāramaṇḍa" łączy *sāra* i *maṇḍa*, co oznacza coś w rodzaju "najlepsze z najlepszych".

Bhaddakappa – Eon, w którym pojawia się pięciu Buddów. *Bhadda* oznacza "szczęśliwy lub pomyślny" i często tłumaczone jest jako "pomyślny eon". Eon, w którym obecnie żyjemy, to *bhaddakappa* (DN-a 14).

(Należy zauważyć, że w ramach *mahākappy*, jeśli ma pojawić się więcej niż jeden Buddha, pojawiają się oni w oddzielnych *anatarakappach*).

Z tych, *bhaddakappa* jest zdecydowanie najrzadsza. Większość kapp jest pusta, jeśli chodzi o Buddhów. Aby zobrazować rzadkość pojawienia się Buddhy w świecie, rozważ historię Buddhów przed Gotamą. Wiele eonów temu, Buddha Gotama w naszej historycznej erze był braminem imieniem Sumedha i to w tym życiu po raz pierwszy złożył swoją aspirację (*abhinīhāra*) do stanu Buddhy przed Buddhą Dīpańkarą. Miało to miejsce w *sāramaṇḍakappa*, a Dīpańkara był ostatnim z czterech Buddhów. Po tym nastąpiła niezliczona liczba (*asaṅkheyya*) *suññakapp*, pozbawionych Buddhów.[181] Następnie nastąpiła kappa, w której pojawił się jeden Buddha, Kondañña. Po tym wydarzeniu nastąpiło wiele kolejnych pustych eonów, zanim pojawiła się *sāramaṇḍakappa* z czterema Buddhami. Potem znów nastąpiło wiele pustych eonów, aż w końcu pojawiła się *varakappa* z trzema Buddhami.

Po kolejnej nieokreślonej serii pustych kapp dochodzimy do czasu sto tysięcy kapp przed naszym własnym. Od tego momentu źródła dostarczają szczegółowej historii z określonymi liczbami i imionami. Możemy podsumować to w poniższej tabeli:

Kappy przed teraźniejszością	Rodzaj kappy	Buddowie
100,000	sārakappa	Padumattara
99,999—3,605?	70,000 suññakappas ?	
3,604 ?	maṇḍakappa	Sumedha, Sujāta
3,603—1803	1800 suññakappas	

[181] Na stronie 113 książki GGB podano liczbę 100,000 kapp plus cztery asaṅkhyeyya. Nie jest jasne, co oznacza asaṅkheyya w tym kontekście. Abhidharmakośa rzeczywiście dokonuje obliczeń, dochodząc do liczby jednego kwadryliona (10^15) kapp, patrz AK 3:6, str. 480.

1802	varakappa	Piyadassi, Atthadasī Dhammadasī
1801– 95	1706 suññakappas	
94	sārakappa	Siddhattha
93	one suññakappa	
92	maṇḍakappa	Tissa, Phussa
91	sārakappa	Vipassī
90—32	58 suññakappas1	
31	maṇḍakappa	Sikhī, Vessabhū
30—1	29 suññakappas	
teraźniejszość	bhaddhakappa	Kakusandha, Koṇāgamana, Kassapa, Gotama, Metteyya

(Zauważ, że niektóre z liczb nie sumują się poprawnie. Najbardziej jaskrawą rozbieżnością jest w pierwszej długiej serii suññakapp, gdzie tekst podaje 30 000, ale w rzeczywistości wydaje się, że powinno to być 96 394, jeśli pozostałe liczby mają się zgadzać. W innych miejscach dokonano drobnych korekt dla zachowania spójności).

Analizując te liczby, wydaje się, że w ciągu stu tysięcy kapp tylko osiem razy pojawili się Buddhowie, a to po serii pustych aeonów, które określa się jako „nieobliczalne". Łącząc to z poglądem, że gdy pojawia się Buddha, jest on wyjątkowy co najmniej w dziesięciu tysiącach systemów światów, zaczynamy doceniać ekstremalną rzadkość tego osiągnięcia. Szansa na narodziny w jakimkolwiek danym świecie w czasie, gdy nauki Buddhy są obecne, jest bardzo mała.

CZĘŚĆ TRZECIA – ŚWIAT ISTOT

ROZDZIAŁ PIERWSZY - ŚWIAT LUDZKI

3:1:1 KĀMĀVACARA—POZIOM PRAGNIENIA ZMYSŁOWEGO

Cała rzeczywistość może być podzielona na cztery poziomy lub sfery: *kāmabhūmi* (sfera pragnienia zmysłowego), *rūpabhūmi* (sfera formy), *arūpabhūmi* (sfera bezformowa) i *lokuttara* (ponadświatowa) (Abhidh-s 1:3). Ostatnia, lokuttara, nie jest poziomem istnienia jak pozostałe; jest to *nibbāna*, nieokreślony i niewyrażony stan. Przekracza zwykłą egzystencję i nie jest częścią kosmosu. Kosmos, który jest siedzibą wszystkich różnych rodzajów i poziomów istot czujących, jest zatem podzielony tylko na trzy sfery. Sfera pragnienia zmysłowego jest najbardziej zróżnicowana i złożona. Obejmuje ona niższe krainy, takie jak *niraya* (piekło), *petaloka* (kraina głodnych duchów) i królestwo zwierząt. Asury również mogą być uważani za część tych nieszczęśliwych bytów.[182] Sfera pragnienia zmysłowego obejmuje również szereg bytów klasyfikowanych jako szczęśliwe, począwszy od królestwa ludzkiego i obejmując wszystkich devów ziemi i nieba oraz tych z sześciu *sagg*. Sfera formy to kraina istot brahmāńskich, podzielona na szesnaście poziomów. Najbardziej subtelna i wysublimowana sfera, sfera bezformowa, jest siedzibą istot bezformowych lub takich, które istnieją tylko umysłowo.

Wszystkie istoty w sferze pragnienia zmysłowego charakteryzują się procesami mentalnymi, które są kształtowane przez pięć zmysłów fizycznych, dzięki którym odnoszą się do zewnętrznego świata. Impulsy dominujące ich życie umysłowe i działania cielesne to pragnienie zdobywania przyjemnych doświadczeń zmysłowych i unikania nieprzyjemnych. Choć świadomość pragnienia zmysłowego jest domyślnym poziomem dla istot narodzonych w tej sferze istnienia, możliwe jest, by doświadczały one momentów umysłowych klasyfikowanych jako należące do wyższych sfer, na przykład gdy ludzki medytator wchodzi w jhānę i doświadcza świadomości na poziomie sfery formy. Niemniej jednak tyrania pragnienia zmysłowego jest zwykłym trybem funkcjonowania istot żyjących tutaj, w *kāmabhūmi*. Zbadamy wszystkie różne poziomy istnienia w tej sferze, ale zacznijmy naszą podróż po kosmosie od miejsca nam najbliższego, od królestwa ludzkiego.

[182] Chociaż są trudne do wpasowania w standardowe listy. Zobacz § 3:3,23.

3:1:2 MANUSSALOKA— ŚWIAT LUDZI

Królestwo ludzkie (*manussa*) jest odpowiednim miejscem, od którego warto zacząć, nie tylko dlatego, że większość czytelników tej książki to zapewne istoty ludzkie, ale także dlatego, że może być ono uznane za centrum kosmosu w ważnym sensie. Poniżej znajdują się światy cierpienia, a powyżej — niebiańskie światy przyjemności i błogości. Tutaj, w królestwie ludzkim, istnieje równowaga między przyjemnością a bólem. Oznacza to, że pełne przebudzenie jest tutaj najłatwiej osiągalne; istnieje (przynajmniej dla niektórych ludzi) ani zbyt wiele bólu, który przytłaczałby istotę do bezradności, ani zbyt wiele przyjemności, która uniemożliwiałaby dostrzeganie problemu z egzystencją w *saṃsārze*. Ponadto, to zawsze w królestwie ludzkim pojawiają się Buddhowie, najwyższy rozwój jakiegokolwiek rodzaju w całym kosmosie. Choć długość życia ludzi jest bardzo krótka, a ich przyjemności skromne w porównaniu z tymi z niebiańskich światów, to jednak najmądrzejsi z devów pragną ludzkiego ponownego narodzenia i szansy, jaką ono daje na duchowe wyzwolenie.[183]

Łatwo jest brać nasze ludzkie istnienie za coś oczywistego, ale w kontekście całego kosmosu jest to niezwykle rzadka i szczęśliwa sytuacja. Ogólną zasadą kosmosu jest to, że niższe krainy są znacznie bardziej zaludnione niż wyższe. Buddha powiedział, że jeśli liczba ludzi byłaby reprezentowana przez brud pod jego paznokciem, to liczba istot w *nirayi* odpowiadałaby całemu brudowi na wielkiej ziemi (SN 56:97). Jeśli istota raz spadnie do niższych krain, jej szanse na odzyskanie ludzkiego stanu porównuje się do szansy ślepej żółwicy w wielkim oceanie, która wynurza się na powierzchnię raz na sto lat, by przypadkowo włożyć swoją głowę przez jarzmo unoszące się na powierzchni morza (SN 56:47 i MN 129).

Istnieje bardzo duży zakres różnic między ludźmi, a mówi się, że nigdy dwóch ludzi nie jest całkowicie identycznych, nawet bliźniacy jednojajowi (AN-a 7:44). W kolejnych częściach rozważymy niektóre z tych sposobów, w jakie ludzie różnią się od siebie.

[183] Tak jak zrobił to Sakka, król dev Tāvatiṃsa, w *DN 21*.

3:1:3 MIESZKAŃCY CZTERECH WYSP-KONTYNENTÓW

Ludzie (*manussa*) zamieszkują lądowe masy w obrębie mórz światowych, które znajdują się pomiędzy centralnymi pierścieniami górskimi a brzegiem *cakkavāḷa*. Istnieją cztery główne wyspy-kontynenty (*mahādīpa*), z których każda posiada grupę mniejszych wysp pomocniczych. Różni mieszkańcy tych czterech wysp stanowią główny podział ludzkości.[184]

W źródłach Pali mówi się niewiele o fizycznych cechach ludzi żyjących na tych kontynentach-wyspach. Mówi się, że ludzie mieszkający na każdym kontynencie mają twarze ukształtowane jak ląd, na którym żyją; ci z nas, którzy żyją na Jambudīpie, mają twarze o kształcie zbliżonym do trójkąta, z szerokimi czołami i ostrymi brodami; ci mieszkający na Aparagoyānie mają okrągłe twarze, ludzie Uttarakuru mają twarze kwadratowe, a mieszkańcy Pubbavidehy mają twarze przypominające półokrągłe kształty, jak półksiężyc (Vism-mhṭ 7).

Wychodząc poza teksty Pali, możemy dowiedzieć się trochę więcej z *Abhidharmakośa*, która podaje średni wzrost i długość życia każdej rasy. Mieszkańcy Jambudīpy, naszego kontynentu-wyspy, mają od trzech i pół do czterech „łokci" wysokości. Przyjmując, że „łokieć" ma około 45 centymetrów, oznacza to wzrost w granicach od około 157 cm (5' 2") do 180 cm (5' 11"). Ludzie z Pubbavidehy są dwukrotnie więksi, mają 8 łokci, czyli 3,6 metra wysokości. Ten rozmiar podwaja się w Aparagoyānie do 16 łokci, czyli 7,2 metra, a następnie ponownie podwaja w Uttarakuru, gdzie ludzie mają 32 łokcie, czyli prawie 14,5 metra wysokości (AK 3:5. p. 469). Jednak te gigantyczne rozmiary nie są poparte w źródłach Pali. Laik Jotika był żonaty z kobietą z Uttarakuru, która została przywieziona do Jambudīpy przez devy (Dhp-a 26:33). Trudno sobie wyobrazić takie małżeństwo, gdyby żona rzeczywiście była osiem razy wyższa od męża! Nie wspomniano o tym, że była olbrzymką.

W Abhidhamma długość życia ludzi jest określona jako „nieokreślona". Jest to głównie odniesienie do ludzi z Jambudīpy, gdzie długość życia ludzi waha się i zmienia w zależności od faz historii kosmologicznej, od maksymalnych 84 000 lat do minimalnych zaledwie dziesięciu lat.[185] Zgodnie z *Abhidharmakośa* długość życia ludzi na innych wyspach-kontynentach jest stała. Ludzie w Pubbavideha żyją 250 lat, ci w Aparagoyāna żyją 500 lat, a ci zamieszkujący Uttarakuru cieszą się życiem trwającym 1000 lat.[186]

W odniesieniu do charakterystyki istot zamieszkujących różne wyspy-kontynenty, mówi się, że ludzie z Uttarakuru przewyższają tych z Jambudīpa, a nawet devy z Tāvatiṃsa, w trzech aspektach:

amama, apariggaha — Bezinteresowność, wolność od chciwości.

niyatāyuka — Mają ustalony okres życia. Oznacza to, że nie są podatni na przedwczesną śmierć. Komentarz informuje nas, że ludzie z Uttarakuru zawsze żyją przez tysiąc lat, a po śmierci zawsze trafiają do *devalok*. Przedwczesna śmierć jest powszechna wśród ludzi Jambudīpa i może wystąpić także wśród niższych devów, na przykład w wyniku śmierci w bitwie z asurami.

visesaguṇa — Doskonałość ich cech. Odczytanie tego terminu jest wątpliwe; recenzje syngaleska i tajska mają formę *visesabhuno*, którą Bhikkhu Bodhi tłumaczy jako „ich warunki życia są wyjątkowe".[187]

---

[184] Khp-a 5. Dla fizycznego opisu wysp, patrz § 1:10.
[185] Bodhi, CMA p. 196 oraz DN 26 i 27, a także do Części Drugiej tej książki
[186] AK 3:5, str. 470. Tysiącioletnia długość życia w Uttarakuru jest również potwierdzona w Pali w AN-a 9:21.
[187] AN 9:21. Zobacz uwagę Bhikkhu Bodhiego na temat *visesabhuno*, NDB, uwaga 1885.

Z drugiej strony, ludzie Jambudīpy przewyższają mieszkańców Uttarakuru oraz Devy Tāvatiṃsy w trzech cechach:

sūra—Bohaterstwo.

satimant—Uważność. W światach devów istnieje tylko szczęście, a w *nirayi* tylko cierpienie, i żaden z tych stanów nie sprzyja uważności; tylko u ludzi Jambudīpy występuje odpowiednia równowaga między tymi dwoma stanami.

idhabrahmācariyavāsa—Tutaj możliwe jest prowadzenie życia świętego. Jak mówi komentarz, tylko w Jambudīpie powstają Buddhowie i paccekabuddowie, i tylko tutaj możliwe jest pełne podążanie Ścieżką Ośmiu Członów (AN-a 9:21).

Źródła Pali prawie nic nie mówią o trybie życia w Aparagoyāna i Pubbavideha, z wyjątkiem tego, że ludzie z Pubbavideha nie budują domów, lecz śpią na świeżym powietrzu (Th-a 20:1). Dwa fragmenty szczegółowo opisują życie mieszkańców Uttarakuru, jednak nie są one całkowicie spójne. Długi fragment w subkomentarzu przedstawia ludność Uttarakuru jako żyjącą w stanie pierwotnej prostoty i czystości:

> Charakterystyczna natura mieszkańców Uttarakuru oraz siła ich zasług zostaną teraz opisane. W różnych miejscach ich ziemi nagromadzenia liści, gałęzi i witek tworzą szczytowe domki w zachwycających drzewach, a te są uporządkowane w sposób odpowiedni do ludzkiego zamieszkania. Mieszkają tam, gdzie tylko chcą, w jednym lub innym drzewie. Szczyty tych drzew są zawsze w pełnym kwieciu. Są tam także stawy wypełnione czerwonymi i białymi lotosami oraz liliami wodnymi i innymi roślinami, które nieustannie wydzielają przyjemne zapachy.
>
> Ich ciała są wysokie i wolne od niedoskonałości, doskonałe pod względem wysokości i budowy, niepokonane przez starość, wolne od zmarszczek, siwych włosów i innych podobnych wad. Ich siła i wigor nie zmniejszają się, dopóki trwa życie. Żyją bez wysiłku; nie uprawiają roli ani nie prowadzą handlu, a poszukiwanie pożywienia odbywa się bez cierpienia. Nie posiadają niewolników płci męskiej ani żeńskiej; nikt nie jest zmuszany do pracy. Nie ma tam niebezpieczeństwa ani od gorąca, ani od zimna, ani od much i komarów, gadów czy węży. Tak jak rano w ostatnim miesiącu lata panuje umiarkowane ciepło i chłód, tak tam przez cały czas panuje równowaga temperatur. Tam nikt nie cierpi z powodu urazów ani niepokojów.
>
> Bez uprawy ziemi ani gotowania, cieszą się słodkim, pachnącym ryżem; ziarna są czyste, bez proszku czy łuski. Tak więc, jedząc, nie cierpią na trąd, wrzody, choroby skóry, gruźlicę, wyniszczenie, astmę, epilepsję, starzenie się i tym podobne. W rzeczywistości, żadne choroby tam w ogóle nie występują. Tam nikt nie jest garbaty, karłowaty, ślepy, kaleki, kulawy ani chromy. Nikt nie jest wadliwy ani zdeformowany w żaden sposób.
>
> Kobiety tam nie są ani za wysokie, ani za niskie, nie są zbyt chude ani zbyt grube, nie są ani za ciemne, ani za blade. Ich ciała są bardzo piękne. Mają długie palce z brązowymi paznokciami, jędrne piersi, wąskie talie i twarze przypominające pełnię księżyca. Mają duże oczy, miękkie ciała, kształtne uda[188] i białe zęby. Mają głębokie pępki, smukłe łydki, długie czarne włosy i okrągłe brzuchy, ani za dużo, ani za mało (włosów na ciele). Ich narządy płciowe są ciepłe, piękne i przyjemne w dotyku. Są delikatne, uprzejme i miłe w mowie, a ich ozdoby są różnorodne. Kobiety zawsze wyglądają, jakby miały szesnaście

[188] Sahitorū — tłumaczenie tego rzadkiego słowa jest niepewne.

lat, a mężczyźni, jakby mieli dwadzieścia pięć. Tam nie ma przywiązania do żony ani dziecka. Taki jest charakter tego miejsca.

Co tydzień kobiety i mężczyźni żyją razem w przyjemności zmysłowej. Potem, po wygaszeniu namiętności, rozchodzą się każdy swoją drogą. Tam nie jest tak jak tutaj; nie ma cierpienia spowodowanego poczęciem, ciążą czy porodem. Dziecko wyłania się z czerwonego płaszcza[189] matki w wygodny sposób, jak złota statua, nie pokryte śluzem i tym podobnymi rzeczami. To jest natura tego miejsca. Matka, po urodzeniu syna lub córki, kładzie je obok drogi i bez troski udaje się tam, gdzie chce. Niemowlę leży, a przechodzący mężczyźni i kobiety podchodzą, oferując mu palec. Z mocą ich kammy, palec ten wytwarza mleko, którym dziecko się poi. W ten sposób rosną, a po kilku dniach nabierają sił. Następnie dziewczynki dołączają do kobiet, a chłopcy do mężczyzn.

Drzewa spełniające życzenia[190] zapewniają tam odzież i ozdoby. W tym fragmencie opisuje się, jak na drzewach rosnących w Uttarakuru znajdują się nie tylko ubrania, ale i ozdoby, które są niezwykle piękne i różnorodne. Tkaniny zwisają z drzew, są wielobarwne, delikatne i przyjemne w dotyku. Z kolei ozdoby, które również wiszą na drzewach, są pełne blasku, otoczone drogocennymi kamieniami i wykonane w różnych stylach, takich jak „roboty z girlandami", „roboty z pnączami" czy „roboty ze ścianami".[191] Są one przeznaczone do ozdabiania głowy, szyi, rąk, nóg i bioder. Te złote ozdoby zwisają z drzewa spełniającego życzenia. Z drzewa zwisają także różne rodzaje instrumentów muzycznych: lutnie, bębny, talerze, muszle, flety i inne.[192] Istnieje również wiele owoców wielkości dzbanów, o słodkim smaku. Kto je, nie cierpi z powodu głodu ani pragnienia przez tydzień.

Rzeka tam ma bardzo czystą wodę; jej brzegi są piękne i przyjemne, piaszczyste i wolne od błota. Woda nie jest ani za zimna, ani za ciepła i jest pokryta kwiatami wodnymi, których zapach unosi się przez cały czas. Tam nie ma cierniowych żywopłotów, szorstkich roślin ani pnączy. Rośną tam tylko kwiaty i owoce wolne od cierni. Drzewa sandałowe i żelazne drzewa swobodnie wypuszczają syrop. Ci, którzy chcą się kąpać, zostawiają swoje ubrania na brzegu rzeki, schodzą do wody i się kąpią. Mogą iść w górę lub w dół rzeki albo przeprawić się na drugi brzeg i wziąć jakiekolwiek ubrania, które tam znajdą. Nie ma pojęcia „to jest moje, to jest cudze". Z tego powodu nie ma tam kłótni ani sporów.

Co siedem dni odbywają się tam rozkosze seksualne, po czym odchodzą, wolni od pożądania. Gdziekolwiek zechcą spać, w drzewach znajdą łóżko. W chwili śmierci te istoty nie doświadczają ani smutku, ani radości. W tym czasie odkładają swoje ozdoby, a w momencie śmierci ptak zabiera ciało na inną wyspę. Nie mają cmentarzy ani miejsc pogrzebowych. Po śmierci nie trafiają do *nirayi, petalok*, ani do narodzin w postaci zwierzęcia. Z naturalnej mocy pięciu wskazań (patrz Vism 1:41) zawsze odradzają się w *devalokach*. Zawsze żyją pełne tysiąc lat i z natury przestrzegają wszystkich wskazań. (AN-ṭ 9:21)

---

[189] *rattakañcukato*— łożysko

[190] *Kapparukhesu- gdzie*

[191] *ālākamma-latākamma-bhittikamma - Prawdopodobnie style dekoracji.*

[192] To jest skrócona wersja długiej listy instrumentów muzycznych, z których większość nie może być dokładnie zidentyfikowana.

Inne źródło, *Āṭānāṭiya Sutta*, Dīgha Nikāya Sutta 32, to długi poemat pełen elementów mitologicznych, z których wiele jest niejasnych. Jedna sekcja dotyczy Uttarakuru i zaczyna się obrazem, który jest dość podobny do tego z poprzedniego tekstu:

> Jest urocze Kuru, piękny Mahāneru.[193]
>
> Tam ludzie żyją wolni od pragnień, wolni od przywiązania.
>
> (Komentarz) Nie ma poczucia własności odzieży, towarów, jedzenia ani napojów. Nie ma przejmowania kobiet za żony. "To moja żona" nie jest znane.
>
> (Podkomentarz) Kiedy syn widzi swoją matkę, z jej piersi kapie mleko i po tym znaku rozpoznaje ją.
>
> (Ostatni szczegół prawdopodobnie ma na celu zapobieganie przypadkowym przypadkom kazirodztwa).
>
> Nie sieją nasion, ani nie ciągną pługa.
>
> Ludzie jedzą ryż bez uprawiania ziemi czy gotowania.
>
> Czyste, pachnące ziarna ryżu są wolne od plew i łusek.
>
> Gotowane na magicznych kamieniach (*tuṇḍikīra*), w ten sposób cieszą się swoim jedzeniem.
>
> (Komentarz) — Garnek jest gotowany na ogniu bez dymu czy żaru za pomocą tzw. „Kamieni Jotiki”[194] (*jotikapāsāṇā*). Trzy z tych kamieni są ustawiane razem, a garnek stawiany na wierzchu. Kamienie wytwarzają ciepło, które gotuje ryż.

Wiersz zmienia ton całkowicie, gdy wprowadza Vessavānę jako króla Uttarakuru. Jest to wielki władca yakkhów oraz Wielki Król Północy. Więcej powiemy o nim w rozdziale o devach Cātumahārājika (§ 3:5,7).

> Mając woły, które ciągną wozy (*ekakhuraṃ*)[195], podróżują we wszystkie strony.
>
> Mając zwierzęta (*pasuṃ*) zaprzężone do wozów, podróżują we wszystkich kierunkach.
>
> (Komentarz) — Tak wyposażeni, słudzy Vessavany, yakkhowie, podróżują po ziemi.
>
> Używając kobiet jako pojazdów, podróżują we wszystkich kierunkach.
>
> (Commentary)—Kobiety w ciąży są głównie używane jako pojazdy. Siadają na ich grzbietach, aby podróżować. Rzeczywiście muszą znosić ten ciężar, który obciąża ich plecy. Inne kobiety są zaprzęgane do wozów.
>
> Używając mężczyzn jako pojazdów, podróżują we wszystkich kierunkach.

---

[193] Inne imię dla Góry Sineru. Wydaje się, że umiejscowienie Uttarakuru w pobliżu Sineru jest zagadkowe.
[194] Jotika był świeckim wyznawcą Buddy, a jego życie było pełne cudów. Jego żona pochodziła z Uttarakuru i przywiozła ze sobą zestaw tych kamieni. Zobacz DPPN (Słownik Pali i jego kontekst w buddyzmie).
[195] Ekakhuraṃ—Jest to bardzo rzadkie słowo, a tłumaczenie jest niepewne. Dosłowne tłumaczenie może być interpretowane jako przymiotnik określający "woły", oznaczający "jedno-kopytne", co jest wspierane przez jedyne inne wystąpienie tego słowa w Jāt 544, gdzie komentarz wyjaśnia je jako abhinnakuro ("niezłamane kopyto"). Jednakże kontekst sugeruje pewnego rodzaju pojazd. Maurice Walshe (LDB, str. 274) tłumaczy to jako "jednoosobowy pojazd", co jest dobrą przypuszczeniem.

(Commentary) — Zatrzymując mężczyzn, zaprzęgają ich do wozów. Nie są w stanie porwać tych, którzy mają właściwy pogląd; zazwyczaj biorą ludność barbarzyńską z przygranicznych terenów (*paccantimamilakkhuvāsika*). Pewnego razu pewien wieśniak położył się spać w pobliżu pewnego starca. Starzec zapytał: „Czy dużo śpisz, świecki?" „Tak, bhante, niewolnicy Vessavany są zmęczeni każdej nocy."

To zdanie wyjaśniające komentarz sugeruje dwie rzeczy. Po pierwsze, niewolnicy pochodzą z Jambudīpa, które jest zamieszkiwane przez „barbarzyńców", a po drugie, nie są oni brani siłą, lecz zniewoleni za pomocą magicznych środków, co oznacza, że posiadanie właściwego poglądu stanowi ochronę przed takim losem.

Używając dziewcząt jako pojazdów, podróżują we wszystkich kierunkach.

Używając chłopców jako pojazdów, podróżują we wszystkich kierunkach.

(Komentarz) — Chłopcy i dziewczęta są zaprzęgnięci do rydwanów.

Jadąc na takich pojazdach, podróżują we wszystkich kierunkach, wykonując zadania swojego króla.

Słonie, konie, boskie pojazdy (*dibbaṃ yānaṃ*), pałace i nosze są przygotowane dla użyteczności ich wspaniałego wielkiego króla.

(Komentarz) — Te pojazdy są wyposażone w szlachetne siedzenia i miejsca do spania. Powstają dzięki magicznej mocy (*ānubhāvasampanna*) króla.

Tam znajdują się także miasta, dobrze zbudowane w powietrzu.

(Komentarz) — Miasta są dobrze stworzone przez króla.
(Nazwy miast...)

Āṭānāṭā, Kusināṭā, Parakusināṭā,

Nāṭasuriyā, Parakusiṭanāṭā.

Kasivanto leży na północy.

Janoghamaparena,

Navanavatiya i Ambarāmbaravatiya.

Miasto królewskie nazywa się Āḷakamandā.

Ale królewskie miasto ich wielkiego króla Kuvery nazywa się *Visāṇā*.

Z tego Wielki Król Kuvera wziął imię *Vessavaṇa*.

(Komentarz) — Był niegdyś braminem o imieniu Kuvera, żyjącym przed Buddhą.
Posiadał siedem pól trzcinowych i zbierał wielką zasługę z ich plonów.
Odrodzony jako *deva cātumahārājika*, później został królem w Visāṇie i przyjął to imię.

Posłańcy króla są teraz znani;

Tatolā, Tattalā, Tatotalā,

Ojasi, Tejasi, Tatojasī, Sūro, Rājā, Ariṭṭho i Nemi.

> (Komentarz) — Są także Sūrorājā i Ariṭṭhanemi. Każdy z nich bada i doradza w różnych sprawach. Są znani jako dwunastu *yakkharaṭṭhikā* („urzędnicy yakkhów"), którzy przekazują swoje raporty dwunastu *yakkhadovārikā* („strażnikom yakkhów"), którzy przekazują je Wielkiemu Królowi.[196]

Jednym z wyobrażeń Uttarakuru jest ziemski raj, w którym ludzie żyją w stanie pierwotnej czystości. Do tego obrazu dołączony zostaje inny – kraina, w której potężne yakkhy mieszkają w powietrznych miastach i zniewalają ludzi, używając ich jako zwierząt pociągowych. Jak mamy rozumieć te dwa niezgodne ze sobą elementy? Możliwe, że ludzie z Uttarakuru, żyjący w niewinności, są chronieni i prowadzeni przez yakkhów, którzy zniewalają jedynie 'barbarzyńców' z Jambudīpy.

Z drugiej strony, patrząc bardziej krytycznie, możemy mieć tu do czynienia z pomieszanymi śladami dwóch odrębnych, starożytnych tradycji. Wyobrażenie Uttarakuru jest starsze niż buddyzm. W swojej *Mitologii epickiej*, opartej na Wedach i Puranach, Hopkins pisze o Uttarakuru:

> Uttara Kurus to inna klasa północnych świętych i mędrców, żyjących poza bramą strzeżoną przez głowę potwora Mahisy, na południe od Nila i na zboczu góry Meru. Żyją dziesięć tysięcy i tysiąc lat, a po śmierci są grzebani przez ptaki. Cieszą się niebiańskim szczęściem – mają obfitość jedzenia i wolność; ich ubrania rosną na drzewach; ich kobiety nie podlegają żadnym ograniczeniom. Utrzymują kontakty z duchami zrodzonymi z wody, ognia i gór, a w miejscu ich zamieszkania Indra 'zsyła deszcz życzeń', a zazdrość jest nieznana.[197]

[196] "Interesujące jest to, że komentarz dodaje dwóch dodatkowych urzędników, aby uzyskać liczbę dwanaście, która następnie zostaje powtórzona w liczbie odźwiernych. Czy jest to jakiś echo symboliki solarnej, w której król jako słońce otoczony jest dwunastoma domami zodiaku?"
[197] Hopkins 1915: 186.

3:1:4 PŁEĆ

Istoty ludzkie mogą być klasyfikowane na różne sposoby; na przykład według płci, kasty i narodowości.

Mieszkańcy *kāmabhūmi*, czyli „sfery pożądania zmysłowego", która obejmuje ludzi, zwierzęta i devów, a także mieszkańców *nirayi* (piekieł) i petów (istot głodnych duchów), są z reguły podzieleni na dwie płcie: męską i żeńską. Ludzie nie są wyjątkiem. Płeć jednostki jest określana przez posiadanie jednego z dwóch wrodzonych czynników: kobiecości (*itthindriyaṃ*) lub męskości (*purisindriyaṃ*).

> Czynnik kobiecości ma żeńską płeć jako swoją cechę charakterystyczną. Jego funkcją jest wskazywanie, że „to jest kobieta". Przejawia się on jako przyczyna żeńskich cech zewnętrznych, znaków, zachowań i sposobów działania.
>
> Czynnik męskości ma męską płeć jako swoją cechę charakterystyczną. Jego funkcją jest wskazywanie, że „to jest mężczyzna". Przejawia się on jako przyczyna męskich cech zewnętrznych, znaków, zachowań i sposobów działania. (Vism 14:57–58)

Komentarz do Dhammasaṅgaṇi z Abhidhammy zawiera długi fragment omawiający czynniki kobiecości i męskości:

> To właśnie z powodu czynnika kobiecości istnieje żeński organ (*itthiliṅga*) i inne cechy... Ręce, stopy, szyja i piersi kobiety nie są uformowane tak jak u mężczyzny. U kobiety dolna część ciała jest gładka (*visado*), a górna część ciała ma zaokrąglony kształt *(avisado*). Ręce, stopy i twarz są małe. Oto znaki, po których można ją rozpoznać: ciało piersi ma zaokrąglony kształt (*avisado*), na twarzy nie rośnie broda ani wąsy. Sposób, w jaki kobieta wiąże włosy i nosi ubrania, różni się od męskiego. Ich zachowanie jest czarujące. Kiedy kobiety są małymi dziewczynkami, bawią się lalkami (*cittadhītalikāya* – dosł. „wizerunki małych córek") i małymi moździerzami i tłuczkami. Tworzą sznury z glinianych koralików.
>
> Sposób, w jaki kobieta chodzi, stoi, leży, siedzi, je i żuje, jest pełen wdzięku (*avisado*). Jeśli widzi się mężczyznę poruszającego się w taki sposób, mówi się, że chodzi itp. jak kobieta.
>
> Stan kobiecości *(itthattaṃ*) oraz kobieca natura (*itthibhāva*) oznaczają to samo. Zrodzone z karmy, powstają w chwili poczęcia (lub „połączenia z odrodzeniem", *paṭisandhi*). Tak jak ziarno jest przyczyną gałęzi drzewa, które wyrastają ku niebu, tak czynnik kobiecości jest przyczyną żeńskiego organu i tym podobnych cech. Czynnik kobiecości nie jest dostrzegalny ani okiem, ani umysłem, ale żeńskie cechy zewnętrzne, takie jak organ płciowy i inne, są dostrzegalne...
>
> Męski organ i tym podobne cechy należy uważać za przeciwieństwo kobiecych. Ręce, stopy, szyja, pierś i inne części ciała mężczyzny nie są ukształtowane tak jak u kobiety. Górna część jego ciała jest gładka (*visado*), dolna część ciała – wyraźnie zarysowana masywna (*avisado*). Ma duże dłonie, stopy i twarz. Ciało jego piersi jest gładkie (*visado*) i rośnie mu broda oraz wąsy. Sposób, w jaki wiąże włosy i nosi ubranie, różni się od kobiecego. Gdy jest małym chłopcem, bawi się zabawkowymi rydwanami i pługami, bawi się w kopanie rowków w piasku. Jego sposób zachowania jest prosty, bezpośredni

(visado). Jeśli widzi się kobietę zachowującą się w ten sposób, mówi się, że zachowuje się jak mężczyzna.[198]

Ten sam fragment omawia przypadki nieokreślone lub pośrednie. Teksty Vinayi zapisują rzadkie przypadki, kiedy mężczyzna zmienia się w kobietę lub odwrotnie. „Pewien bhikkhu zasnął w postaci mężczyzny, mając brodę i wąsy oraz inne cechy, ale wszystkie te cechy zniknęły w nocy i obudził się w postaci kobiety" (Vin Pār 1). Zarejestrowano również incydent spontanicznej zmiany płci w *Komentarzu do Dhammapady*.

> W tym czasie w mieście Soreyya, syn skarbnika jechał w karecie razem z jednym ze swoich dobrych przyjaciół i świtą służb. Jechali do zbiornika wodnego z zamiarem kąpieli. Przy bramie miasta zobaczyli starszego bhikkhu Mahākaccāyanę, który zakładał swój zewnętrzny płaszcz przed wejściem do miasta po jałmużnę. Widząc złocisty kolor ciała starszego mnicha, przyszła do głowy synowi skarbnika taka myśl: „O, gdyby ten starszy mnich mógłby być moją żoną, albo gdyby moja żona mogła mieć złocisty kolor jego ciała." Kiedy rozważał tę myśl, jego męski organ zniknął, a w jego miejsce pojawił się żeński organ. Zawstydzony wyskoczył z karety i pobiegł precz. Jego słudzy nie wiedzieli, co się stało, i nie mogli go znaleźć. (Dhp-a 3:9)

W kontynuacji historii, żyła jako kobieta przez kilka lat w innym mieście, wyszła za mąż i miała dwoje dzieci. Ostatecznie, po ponownym spotkaniu z Mahākaccāyaną, prosiła go o przebaczenie i została przekształcona z powrotem w mężczyznę. Jej były mąż wydaje się zaakceptować tę sytuację, sugerując, aby nadal żyli razem, jednak syn skarbnika miał już dość życia domowego i przyjął śluby monastyczne jako bhikkhu pod opieką Mahākaccāyany. Powiedziano o nim, że był ojcem dwóch synów i matką dwóch innych, i że bardziej kochał tych ostatnich, aż do czasu, gdy stał się arahantem i stał się wolny od wszelkich osobistych uczuć (tamże)

Wspomniano również o hermafrodytach (*ubhatobyañjanaka*, dosł. „oznaczeni obu cechami"). Jednak żaden z tych przypadków nie narusza zasady, że jednostka może posiadać tylko jedną z dwóch płciowych cech, a nie obie. Hermafrodyty są podzieleni na tych, którzy mają przeważająco męskie cechy, oraz tych, którzy mają przeważająco kobiece cechy.

Fragment kończy się dyskusją na temat kammy prowadzącej do narodzin mężczyzny lub kobiety. Typowo zaczyna się od stwierdzenia, że z tych dwóch narodzin, narodziny męskie są lepsze (*uttama*), a narodziny kobiece gorsze (*hīna*). Ale, co ciekawe, to nie etyczna jakość kammy decyduje o płci, lecz jej siła. Dobra (*kusala*, dosł. „umiejętna") kamma wzmacnia obie płciowe

---

[198] Dhs-a 2. Tłumaczenie jest rzeczywiście problematyczne. Wiele zależy od interpretacji rzadkiego słowa *visado* i jego przeciwieństwa *avisado*. Te słowa w ogóle nie występują w kanonie. Kiedy pojawiają się w innych komentarzach, *visado* oznacza albo „czysty, nieskalany" (jak w Vism 4:43) i jest zestawione z *parisuddha* (czysty), albo „przejrzysty, wyraźny" (jak w Vism-mhṭ 11 i MN-a 4) i może być zestawione z synonimem *vibhūta* (rozróżniony). Może też oznaczać „ostry, dokładny" (jak w Vism-mhṭ 20, gdzie jest zestawione z *tikkha* – ostry).**
Visado i avisado pojawiają się wielokrotnie w omawianym fragmencie, a przekazanie sensu przy użyciu jednego pary słów w języku angielskim okazało się niemożliwe. Ogólnie, wygląd i manieryzmy kobiety są opisane jako avisado, z wyjątkiem tego, że dolna część jej ciała jest visado. Natomiast wygląd i manieryzmy mężczyzny są visado, z wyjątkiem tego, że dolna część jego ciała jest avisado.

cechy, a zła (*akusala*) kamma je osłabia. Jednakże, jeśli kamma jest silna (*balava*), faworyzuje narodziny męskie, a słaba (*dubbala*) kamma faworyzuje narodziny kobiece (Dhs-a 2).

To przynajmniej jest wyjaśnienie podane w Abhidhammie. Komentarz do *Dhammapady* podaje zupełnie inne wyjaśnienie:

> Nie jest możliwe, aby istniała kobieta, która nie była mężczyzną w przeszłości, ani mężczyzna, który nie był kobietą. Mężczyźni, którzy popełniają przewinienia z żonami innych mężczyzn, po śmierci cierpią w *nirayi* przez setki tysięcy lat, a kiedy wracają do ludzkiego stanu, przyjmują formę kobiety przez sto istnień.
>
> Nawet starszy Ānanda, podczas swoich wędrówek w *saṃsāra*, w pewnym czasie urodził się w rodzinie kowali i w tym życiu popełnił cudzołóstwo z żoną innego mężczyzny. Po cierpieniach w *nirayi*, na skutek reszty swojej kammy, został odrodzony czternaście razy jako konkubina (*pādaparicārikā itthī*) jakiegoś mężczyzny, a dopiero po siedmiu kolejnych (żeńskich) odrodzeniach, nasienie jego czynów zostało wyczerpane.

Z drugiej strony, kobiety, które zdobywają zasługi przez akty hojności i odkładają pragnienie istnienia jako kobieta, ustanawiają myśl: „Dzięki temu aktowi zasługi mogę uzyskać męskie istnienie", po śmierci zostaną odrodzone jako mężczyźni. Podobnie, kobieta, która jest oddaną żoną (*patidevatā hutvā*, dosł. „jest *devatā* dla swojego męża") i szanuje jego autorytet, uzyskuje w ten sposób męskie istnienie.[199]

Niektóre fragmenty Saṃyutta Nikāyi omawiają kobiety.[200] Niektóre fragmenty odzwierciedlają społeczną rzeczywistość starożytnych Indii, jak wtedy, gdy kobieta jest nazywana „najlepszym z dóbr[201]", lub kiedy mówi się, że kobieta może zdobyć kontrolę nad swoim mężem dzięki posiadaniu pięciu mocy (*bala*); urody, bogactwa, krewnych, synów i cnoty, ale mimo tych wszystkich mocy, mężczyzna zawsze może zdobyć kontrolę nad swoją żoną dzięki posiadaniu jednej mocy, jaką jest autorytet (*issariya*) (SN 37:27-28). Kiedy król Pasenadi z Kosali był niezadowolony, że jego żona, królowa Mallikā, urodziła córkę, Buddha powiedział mu, że kobieta może okazać się lepsza od mężczyzny; może być mądra i cnotliwa, stać się obowiązkową żoną i urodzić syna, który stanie się bohaterem (SN 3:16). Podaje się, że istnieje pięć rodzajów cierpienia, które kobiety znoszą, a których nie doświadczają mężczyźni; będąc jeszcze młodą, muszą opuścić własną rodzinę, by zamieszkać w rodzinie męża, menstruacja, ciąża, poród i konieczność służenia mężczyźnie (SN 37:3). (Warto zauważyć, że dwa z tych cierpień są społecznymi konwencjami, a trzy to biologiczne rzeczywistości). W kontraście do tego wszystkiego, słyszymy głos bhikkhunī Somā, która przemawia do Māry.

> Cóż znaczy kobiecość?
>
> Kiedy umysł jest dobrze opanowany,
>
> wtedy pojawia się wgląd i wszystkie rzeczy są wyraźnie widziane (SN 5:2).

Oprócz wspomnianych wcześniej hermafrodytów, w Vinaji wymieniana jest inna grupa osób o płciowo pośrednich cechach. Są to *paṇḍakowie*. Wymienionych jest pięć rodzajów męskich paṇḍaków:

---

[199] Dhp-a 3:9. To jest bardzo prawdopodobnie późniejsze z dwóch wyjaśnień.
[200] Zobacz szczególnie SN 37:1 i następne — Mātugāmasaṃyutta.
[201] SN 1:77—*bhaṇḍānamuttamaṃ*.

āsittapaṇḍaka – „osoba, która zaspokaja swoją pasję, biorąc do ust organ innej osoby, przez co zostaje obficie spryskana nieczystą wydzieliną". (*āsitta* = „być spryskanym").

usūyapaṇḍaka – „osoba, która obserwuje innych czerpiących przyjemność i zaspokaja swoje pragnienie poprzez uczucie zazdrości". (*usūya* = „zazdrość, zawiść").

opakkamikapaṇḍaka – „osoba, której jądra (dosł. „nasiona") zostały w jakiś sposób usunięte" (tj. eunuch, *opakkamika* = „za pomocą jakiegoś wynalazku").

pakkhapaṇḍaka – „osoba, która, przez moc swojego niezręcznego kammy, jest *paṇḍaką* w ciemnej części miesiąca, a w jasnej części miesiąca jej pasje są uspokojone." (*pakkha* = „część, sekcja") Zgodnie z podkomentarzem, „niektórzy mówią, że *pakkhapaṇḍaka* staje się kobietą w ciemnej części miesiąca, a mężczyzną w jasnej części miesiąca."

napuṃsakapaṇḍaka – „osoba, która od momentu odrodzenia nie jest w pełni uformowana (*abhāvako*)" (tj. urodzona jako eunuch, *napuṃsaka* = „nie-mężczyzna").

Żaden z tych *paṇḍaków* nie może zostać przyjęty do ordynacji jako bhikkhu (Vin MVa 1:47).

Istnieje również jedenaście rodzajów wadliwych kobiet. Lista ta występuje dwukrotnie w tekstach Vinaji; raz jako lista obelg, których bhikkhu nie powinien kierować do kobiety (Vin Sd 3), a drugi raz jako lista osób, które są niezdolne do przyjęcia ordynacji jako bhikkhunī (Vin Cv 10:3). Są to głównie kobiety z pewną wadą, albo w narządach płciowych, albo w cyklu menstruacyjnym.

animitta – „brak znaku kobiecości, wada w „dziurce klucza" (*kuñcika*).

nimittamatta – „znak kobiecości jest widoczny, ale niepełny."

alohita – „przepływ krwi wysycha."

dhuvalohita – „krew nieustannie płynie, jak bieżąca woda."

dhuvacoḷa – „zawsze nosi (menstruacyjną) szmatkę, nieustannie jej używając."

paggharanta – „jej mocz nieustannie wypływa."

sikharaṇi – „mięsisty paznokieć wysunął się na zewnątrz" (*bahinikkhantāaṇimaṃsā*). To trudne do rozszyfrowania, być może oznacza powiększenie łechtaczki (*sikharaṇī* dosłownie oznacza „paznokieć szczytu góry").

itthipaṇḍakā – kobieta *paṇḍaka*, „bez znaku".

vepurisikā – „ma brodę i wąsy; kobieta jak mężczyzna."

sambhinna – „przejścia do odchodów i moczu są pomieszane."

ubhatobyañjanā – „ma oba znaki: kobiece i męskie," hermafrodyta[202].

[202] Definicje z Vin Sd 3.

NOTKA NA TEMAT STATUSU PŁCIOWEGO

Chociaż ściśle mówiąc, temat ten wykracza poza zakres tej książki, nie sposób pominąć kwestii statusu płciowego w tekstach Pali. Jest to rozległy temat, który nie będzie tutaj omawiany wyczerpująco, ale chciałbym zwrócić uwagę na trzy kluczowe kwestie.

Po pierwsze, należy zawsze pamiętać, że starożytne Indie były społeczeństwem patriarchalnym. Jest to wyraźnie widoczne na przykład w opowieściach o niebiańskich królestwach, gdzie wśród przyjemności, z jakich korzystają męskie devy, znajdują się ogromne orszaki żeńskich *accharā*, niebiańskich tancerek. Jest naiwne i anachroniczne oczekiwać, że współczesne zachodnie standardy równości płci będą miały zastosowanie.

Po drugie, w samym kanonie (w przeciwieństwie do komentarzy) znajduje się tylko kilka fragmentów, które współczesny czytelnik uznałby za mizoginistyczne. Prawie wszystkie z nich występują w krótkich suttach w *Aṅguttāra Nikāya* i, ponieważ nie występują one w równoległych recenzjach chińskich *Āgamów*, mogą być późnymi interpolacjami.[203]

Po trzecie, i jest to kwestia kluczowa, Buddha był jednoznaczny w stwierdzeniu, że kobiety mają potencjał pełnego przebudzenia (Vin Cv 10). Z buddyjskiego punktu widzenia wszystko, co można powiedzieć o mężczyznach i kobietach oraz ich odpowiednich pozycjach, zasługach i wadach, ma drugorzędne znaczenie.

[203] Zobacz dyskusję w Bodhi 2012: 60 i następne.

3:1:5 KASTA

Jednym z podstawowych sposobów dzielenia i klasyfikowania ludzkości w starożytnych Indiach było podział na cztery kasty lub *vaṇṇa* (dosłownie „kolory lub karnacje"). Dla współczesnych ludzi zachodu i, jak zobaczymy, dla Buddhy, ten podział wydaje się arbitralną konwencją społeczną. Jednak dla większości Indusów w tamtym czasie był on tak naturalny i podstawowy jak płeć czy etniczność.

Mówiąc o kastach w czasach Buddhy, ważne jest, aby nie być anachronicznym i nie zakładać istnienia późniejszego systemu, który z biegiem wieków stał się bardziej sztywny i bardziej skomplikowany[204]. Istniały cztery *vaṇṇy*. W porządku preferowanym w tekstach buddyjskich były to: *khattiya* (wojownicy-nobles), *brāhmana* (w języku angielskim „brahmini"; kapłani), *vessa* (kupcy i rolnicy) oraz *sudda* (robotnicy). Brahmini jednak preferowali inny porządek, w którym to oni znajdowali się na szczycie. Dla brāhminów, którzy reprezentowali religijną ortodoksję, podział na *vaṇṇy* był podziałem naturalnym, ustanowionym przy stworzeniu świata przez ofiarę pierwotnego bytu, jak opisano w *Ṛg Vedzie*:

> Kiedy podzielili Puruṣę, ile części uczynili?
>
> Co nazywają jego ustami, jego ramionami? Co nazywają jego udami i stopami?
>
> Brahmān był jego ustami, z obu jego ramion powstał *Rājanya* (*khattiya*).
>
> Jego uda stały się *Vaiśyą*, z jego stóp powstał *Śūdra*.
>
> Księżyc powstał z jego umysłu, a z jego oka narodziło się Słońce;
>
> Indra i Agni powstali z jego ust, a Vāyu z jego oddechu.
>
> Z jego pępka wyłoniła się przestrzeń powietrzna, z jego głowy uformowano niebo,
>
> Z jego stóp powstała ziemia, a z jego ucha – regiony. Tak ukształtowano światy.
>
> Miał siedem Palików, przygotowano trzy razy siedem warstw Pali.
>
> Kiedy Bogowie, składając ofiarę, związali Puruṣę jako swoją ofiarę.[205]

W tekstach buddyjskich bramini są ukazani jako bardzo dumni ze swojej kasty. Brahmin, który stał się bhikkhu, opowiada, jak został obrzucany wyzwiskami przez swoich byłych przyjaciół:

Brahmini mówią: "Brahmini są najwyższą kastą (*seṭṭho vaṇṇo*), inne kasty są niskie (*hīnā*). Brahmini są biali, inne kasty są ciemne. Brahmini są czystymi, a nie nie-brahminami. Brahmini są prawdziwymi synami Brahmy, urodzonymi z jego ust. Zostali stworzeni przez Brahmę i są spadkobiercami Brahmy. A wy, którzy byliście najwyższą kastą, przeszliście do niskiej kasty, ascetów z ogolonymi głowami, ciemnych i służebnych, krewnych stóp Brahmy" (DN 27).

Buddha nie zaakceptował tego poglądu na temat pochodzenia kast. Najpierw wyśmiewa go, pytając, jak to możliwe, że brahmini mieliby pochodzić z ust Brahmy, skoro widzimy, jak kobiety brahmińskie rodzą i karmią swoje dzieci jak każda inna kobieta (tamże). Następnie proponuje alternatywne wyjaśnienie, które sprawia, że podział na kasty staje się praktyczną instytucją ludzką, a nie prymordialną lub boską dyspensą. *Aggañña Sutta* (DN 27) opisuje początki tego

[204] Zobacz T. W. Rhys-Davids, 1903, rozdz. 4 oraz Eraly 2004: 94f.
[205] Rigweda, hymn 40, tłumaczenie R.T.H. Griffitha. Używane są sanskryckie formy nazw kast; vaiśya = vessa, śūdra = sudda.

systemu świata i degenerację istot ludzkich z Brahmów Ābhassara. Po tym, jak ludzie osiągnęli coś, co przypomina nasze obecne stany, pojawiły się u nich różne zła, które wcześniej nie miały miejsca; „kradzież, obelgi, kłamstwa i bicie kijem" w trakcie sporów o podział pól ryżowych. Wówczas ludzie zebrali się i postanowili wybrać jednego z nich, który był uznany za „najpiękniejszego (*abhirūpataro*), najbardziej przystojnego (*dassanīyataro*), o najprzyjemniejszym charakterze (*pāsādikataro*) i najsilniejszego (*mahesakkhataro*) i mianowali go swoim przywódcą. Jego obowiązki miały polegać na „zwiastowaniu tych, którzy powinni być ogłoszeni, wypędzaniu tych, którzy powinni być wypędzeni, upomnieniu tych, którzy powinni być upomniani i chwytaniu tych, którzy powinni być schwytani[206]". W zamian społeczność miała zapewnić mu część ryżu i mango, nie musiał on wykonywać żadnej innej pracy, a on sam miał być najwyższy wśród nich (DN-a 27).

Ten człowiek otrzymał tytuł *Mahāsammata*, "Wielki Wybrany", ponieważ został wybrany przez lud. Był również pierwszym *khattiya*, ponieważ był "panem pól" (*khettānaṃ adhipati*), odpowiedzialnym za ich przydział. Otrzymał także tytuł *rāja* ("król"), ponieważ "zachwycał ich Dhamma" (*dhammena pare rañjeti*) (tamże). Za czasów króla Mahāsammaty nie było surowych kar, takich jak bicie kijami czy amputacja rąk i nóg; te zostały wprowadzone później przez brutalnych (*kakkhaḷa*) królów.[207] Król Mahāsammata panował przez cały *asaṅkheyya kappa* (przy czym "środkowy kappa" tutaj prawdopodobnie oznacza jedną dwudziestą część pełnej rozwiniętej kappy). Był to bardzo długi okres życia, nawet jak na tamte czasy, gdy zwykła długość życia ludzi wynosiła osiemdziesiąt tysięcy lat (Jāt 422). Mahāsammata był poprzednikiem Buddhy w dwóch aspektach. Był wcześniejszym wcieleniem Bodhisatty (DN-a 27) oraz założycielem rodu królewskiego, z którego wywodził się sakyański ród królewski (a zatem Suddhodana i jego syn Siddhattha, który stał się Buddhą) (DN-a 20, Vin Mv 1:41).

Widać, że w relacji Buddhy instytucja rządzącej kasty wojowników-nobliwych powstała jako praktyczny środek zaradczy wobec problemów społecznych, które zaczęły się od rolnictwa i prywatnej własności. Podkreśla to, kiedy Buddha kończy swoje wyjaśnienie, mówiąc, że:

> Było to pierwotne, pierwotne określenie kręgu *khattiyów* (*khattiyamaṇḍala*). Ich narodziny były takie same jak innych istot. Byli jak inni, nie różnili się od nich. To było zgodne z naturą (*dhammena*), a nie nienaturalne. (DN 27)

Pochodzenie innych kast zostało wyjaśnione w podobny naturalistyczny sposób. Brāhmani powstali spośród tych ludzi, którzy w odpowiedzi na wzrost zła postanowili wycofać się ze społeczeństwa:

> Myśleli: „Zło pojawiło się wśród istot. Teraz znane są kradzieże, oskarżenia, fałszywe wypowiedzi, kary i banicja." Więc udali się do lasu, gdzie zrobili sobie chatki z liści i medytowali w nich. Gdy żar z ogniska wygasł, a moździerz i tłuczek zostały odłożone na bok, udawali się do wiosek, miast i osiedli, by zbierać jałmużnę na śniadanie i kolację, a potem wracali do swoich chat z liści, by medytować. (tamże)

Tak zostali nazwani *brāhmaṇami*, ponieważ trzymali się z dala (*bāheti*) od złego postępowania. Byli również znani jako *jhāyaka*, „medytujący". W swoim pochodzeniu brāhmaṇowie byli więc bardzo podobni do *samaṇów* z czasów Buddhy; żebracy, medytujący w lasach. Jednak z biegiem czasu odeszli od swojej prawdziwej i pierwotnej funkcji. Niektórzy brāhmaṇowie nie byli w stanie

[206] Terminy z DN 27 zdefiniowane zgodnie z komentarzem.
[207] Jāt 472. Tekst ten również stwierdza, że wygnanie jeszcze nie było stosowane, choć stoi to w sprzeczności z tekstem DN 27.

medytować i wrócili do miast i wiosek, gdzie zbierali i nauczali Wed. Ci byli nazywani *ajjhāyaka*, „niemedytujący", a choć początkowo było to określenie niższe, z czasem ludzie zaczęli cenić tych *ajjhāyaków* bardziej. „Kiedyś recytowanie mantr uważano za rzecz niską, teraz mówienie, że ktoś zna wiele mantr, uważane jest za najwyższe pochodzenie."[208]

Inni ludzie, którzy lubili współżycie seksualne i zajmowali się różnymi rzemiosłami (*visukammante*), stali się częścią kasty *vessa*. W szczególności wymieniane są hodowla bydła i handel jako zawody związane z kastą *vessa*. Inni z kolei wybrali niskie i okrutne sposoby życia, takie jak polowanie, i zostali zaliczeni do kasty *sudda*, czyli tych, którzy "szybko popadają w pogardliwe sposoby".[209]Dla wszystkich tych kast Buddha powtarza refren wprowadzony na końcu opowieści o Mahāsammacie: „Ich narodziny były takie same jak innych istot. Byli tacy sami jak inni, a nie różni od nich. Było to zgodne z naturą (*dhammena*), a nie nienaturalne." Wszystkie cztery kasty, przedstawione w buddyjskim ujęciu, reprezentowały czysto funkcjonalne, zawodowe rozróżnienia. Umniejszanie idei kasty jako fundamentalnego, naturalnego rozróżnienia między ludźmi widoczne jest także w często powtarzanym powiedzeniu Buddhy, że „Nie z urodzenia zostaje się braminem[210]," które przekształca to pojęcie w kategorię etyczną, mogącą sprawiedliwie odnosić się do osoby z każdej *vaṇṇy*. Podobnie, powszechność systemu kastowego jest kwestionowana poprzez zauważenie, że wśród Yona (czyli „Jonów" – Greków) istnieją tylko dwie kasty: niewolnicy i ludzie wolni (MN 93).

Nawet w ściśle północnoindyjskim kontekście co najmniej dwie znaczące grupy były uważane za znajdujące się całkowicie poza systemem czterech *vaṇṇa*. Niektóre z nich były postrzegane jako stojące poniżej formalnie zdefiniowanych kast, niżej nawet niż *suddowie*; zazwyczaj wynikało to z wykonywania zawodów uznawanych za nieczyste, choć prawdopodobne jest, że ludzie ci wywodzili się z plemion niearyjskiego pochodzenia.

> Istnieją ludzie pozbawieni nadziei. Oto ktoś rodzi się w niskiej rodzinie (*nīca kula*), w rodzinie *caṇḍāla* (czyli „wyklętych" lub „niedotykalnych"), w rodzinie wytwórców bambusa, myśliwych, garbarzy albo czyścicieli nieczystości. Biedny (*dalidda*), mający niewiele do jedzenia, prowadzący ciężkie życie, zarabiający na utrzymanie tylko poprzez trudną pracę; jest brzydki (*dubaṇṇo*, dosł. „o złym kolorze"), o nieestetycznych rysach, karłowaty, chorowity; ślepy albo kaleki, kulawy albo o zdeformowanym ciele. Nie otrzymuje jedzenia ani picia, odzieży ani pojazdów, ozdób ani maści, nie ma dobrego domu, ani lampy dającej światło. Jeśli słyszy, że taki a taki szlachetnie urodzony *khattiya* ma zostać namaszczony królewskim rytuałem obmycia, nie przychodzi mu nawet do głowy zapytać: 'Kiedy ja zostanę namaszczony takim rytuałem?' To człowiek pozbawiony nadziei.[211]

---

[208] Walshe w swoim komentarzu do DN-a 27 (LDB przypis 848) zwraca uwagę, że prawdziwa etymologia słowa ajjhāyaka prawdopodobnie pochodzi od adhy-āyaka, co oznacza „recytujący". Zgodnie z Critical Pali English Dictionary, termin ajjhāyaka oznacza osobę, która studiuje Wedy, jest biegła w Wedach, nauczycielem brāhmańskim. Czasownik ajjhāyati (w 3. osobie liczby pojedynczej) pochodzi od ajjhāya (w sanskrycie adhyāya), co oznacza studiować, uczyć się na pamięć.

[209] DN-a 27. W tekście ani w komentarzu nie podano jednoznacznej etymologii słowa *sudda*.

[210] MN 98 jako jeden z wielu przykładów"

[211] AN 3:13. Niektóre terminy zostały przetłumaczone zgodnie z interpretacją komentarza. Warto zwrócić uwagę na termin przetłumaczony jako „garbarz" (*tanner*), który w oryginale Pali brzmi *rathakāra*. Bardziej bezpośrednie tłumaczenie to „twórca rydwanów" (*chariot-maker*), ale wydawało się to komentatorowi niewystarczająco „niskie". Podkreślenie braku nadziei na udział w ceremonii namaszczenia na arystokratę wspiera tezę o niearyjskim pochodzeniu tych grup wykluczonych (*outcaste*).

Drugą grupą są ci, którzy opuścili system kastowy, porzucając świeckie życie; *samaṇowie*, a w szczególności buddyjscy bhikkhu. W buddyjskiej *Sanghze* (zakonie monastycznym) wszelkie rozróżnienia kastowe były ignorowane:

> Tak jak wielkie rzeki, Ganga, Jamuna, Aciravati, Sarabhu i Mahi, gdy wpadają do Wielkiego Oceanu, tracą swoje dawne nazwy i stają się po prostu Oceanem; tak samo, gdy ludzie z czterech kast *khattiya, brāhmaṇa, vessa* i *suddā*, porzucają życie świeckie i wstępują na bezdomną drogę w Dhammie *Tathāgaty*, porzucają swoje dawne imiona i rody, i znani są po prostu jako *samaṇā sakyaputtiyā* („ascetyczni synowie rodu Sakjów".) (AN 8:19)

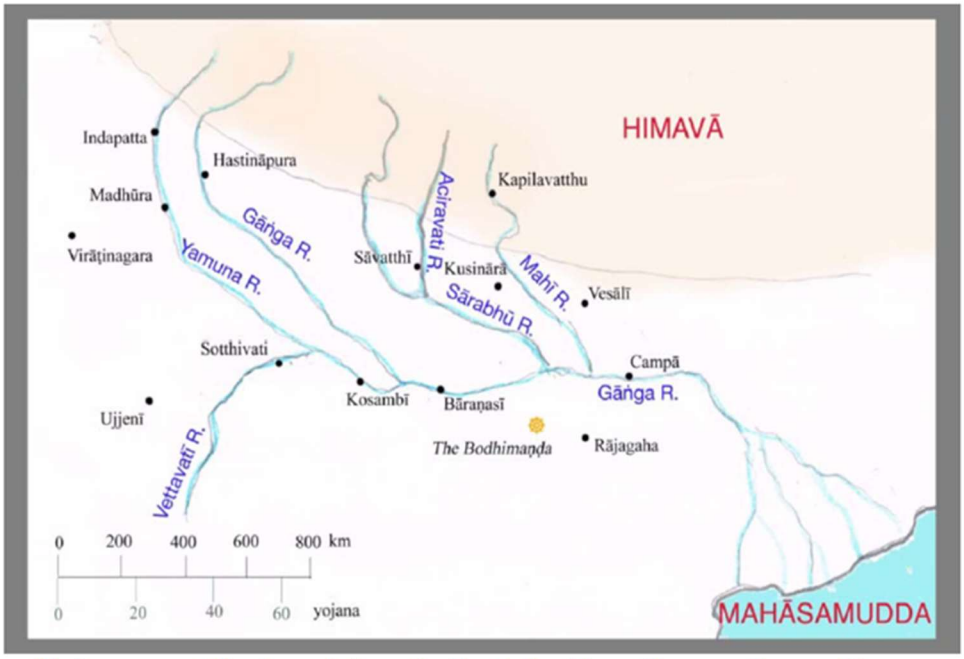
Należy podkreślić, że podejście Buddhy zawsze polegało na umniejszaniu znaczenia urodzenia w określaniu charakteru człowieka. Mądra i cnotliwa osoba mogła się wywodzić z dowolnej z czterech *vaṇṇa*, a nawet z grona *caṇḍālów* czy *pukkusów* — czyli „wyklętych i zbieraczy nieczystości" (AN 3:58). W przekazach zapisano, że Buddha wyświęcił na mnichów różnych ludzi niskiego pochodzenia i kast wykluczonych, wśród nich Sunitę, zbieracza nieczystości (Th 12:2), oraz Upālina, golibrodę.[212] W buddyjskim ujęciu kasta jest „naturalna" jedynie w tym sensie, że narodziny w wyższej lub niższej klasie społecznej zależą od kamma uczynionego przez jednostkę w poprzednim życiu (MN 129).

Należy jednak zaznaczyć, że Buddha nie starał się przeprowadzić ogólnej reformy społecznej. Ignorował rozróżnienia kastowe we własnej *Sanghze*, ale nigdy nie dążył do ich zniesienia w szerszym społeczeństwie. Rzeczywiście, czasami widzimy, jak Buddha broni pierwszeństwa *khattiyów* nad brāhmaṇami. Na przykład, gdy starał się ukorzyć nadmierną pychę braminów, zauważył, że w przypadku małżeństwa mieszanego między *khattiyą* a braminem, ich potomstwo byłoby przez braminów uznane za dobrze urodzone zgodnie z obowiązującymi zasadami kastowymi, ale nie byłoby uznawane przez khattiyów (DN 3).

[212] Vin Cv 7. Został wyświęcony przed kilkoma wysoko urodzonymi szlachetnie Sakjami, aby zawsze mieć nad nimi starszeństwo.

3:1:6 GEOGRAFIA PRZESTRZENI LUDZKIEJ JAMBUD ĪPY

Rysunek dziewiąty — mapa Majjhimadesy za czasów Buddhy



Modern names of the rivers: Aciravati = Rapti, Sārabhū = Ghagara, Gangā = Ganges, Vettavatī = Betwa[213]

Współczesne nazwy rzek: Aciravati = Rapti, Sārabhū = Ghaghara, Gaṅgā = Ganges Vettavatī = Betwa[213]

W części pierwszej przyjrzeliśmy się geografii północnej części Jambudīpy, południowego wyspiarskiego kontynentu (§ 1:11 i nast.). Południowa część, która – ogólnie rzecz biorąc – odpowiada subkontynentowi indyjskiemu, stanowi miejsce znanego ludzkiego istnienia. Za strefę wysokiej cywilizacji i kultury uważano dolinę Gangesu, czyli *majjhimadesa* („kraj środkowy"). Pozostała część znanego świata była określana jako *paccantimā janapadā* („kraje pograniczne") i postrzegana jako względnie surowa i barbarzyńska. *Majjhimadesa* to miejsce, w którym rodzą się Buddhowie, paccekabuddhowie, *cakkavatti* i inni wielcy oraz szlachetni ludzie (AN-a 1:170). Uważa się, że narodziny w kraju środkowym są stosunkowo rzadkie, natomiast bardziej powszechne – choć mniej pomyślne – są narodziny w krajach pogranicznych, gdzie mnisi (bhikkhu) i mniszki (bhikkhunī) rzadko podróżują, a Dhamma nie jest tam słyszana (AN 8:29). Ludzie z krajów pogranicznych są opisywani jako *aviññātāra milakkha* („nieświadomi barbarzyńcy").[214] Dokładne granice *majjhimadesy* są niemożliwe do określenia — częściowo dlatego, że opisuje się je za pomocą nazw miejscowości, które dziś są niejasne lub zapomniane,

[213] Źródła wykorzystane do stworzenia mapy: Law, 1932, *Dictionary of Pali Proper Names* (DPPN), Mapsofindia.com, Google Maps, Encyklopedia Britannica Library, hasło: „India"
Dostęp 4 stycznia 2017 r., http://library.eb.com/levels/referencecenter/article/111197#214184.toc

[214] Tamże. *Milakkha* to Palijska forma sanskryckiego słowa *mleccha*, które — jak podaje *Pali-English Dictionary (PED)* — jest onomatopeiczną imitacją dziwnych dźwięków słyszanych w językach obcych. Przypomina to grecki podział świata na cywilizowanych Hellenów i barbarzyńców, którzy — jak twierdzono — wydawali z siebie dźwięki przypominające „bar-bar".

a częściowo dlatego, że był to celowo nieprecyzyjny koncept. Komentarz podaje, że w pewnych kontekstach cała Jambudīpa może być uznana za *majjhimadesę*, a jedynie inne kontynenty-wyspy za *paccantimā janapadā*. W tym samym fragmencie przyznaje się także okręgowi Anurādhapura na Sri Lance coś w rodzaju honorowego statusu „kraju środkowego" (AN-a 1:323).

Region *majjhimadesa* posiada pewien status prawny w kontekście zasad Vinayi (kodeksu dyscypliny) obowiązujących bhikkhów. W granicach „kraju środkowego" do przeprowadzenia ceremonii wyświęcenia wymagane jest kworum dziesięciu mnichów, podczas gdy poza tymi granicami wystarczy jedynie pięciu (Vin Mv 5). Niektóre z pomniejszych zasad również są łagodzone poza granicami *majjhimadesy*; na przykład reguła *pācittiya* 57 zabrania kąpieli częściej niż raz na dwa tygodnie, ale zasada ta nie obowiązuje mnichów mieszkających poza krajem środkowym (tamże). Najważniejszym miejscem w *majjhimadesie*, a właściwie w całym dziesięciotysiąckrotnym systemie światów, jest *Bodhimaṇḍa* — miejsce, w którym wszyscy Buddhowie osiągają pełne przebudzenie. Znajduje się ono w pobliżu miasta Gayā i to właśnie tam Gotama usiadł pod Drzewem Bodhi w noc swojego wielkiego przebudzenia (Jāt 479).

Istnieje lista szesnastu „wielkich narodów" (*mahājanapada*), które istniały w Indiach za czasów Buddhy, z czego czternaście znajdowało się w granicach *majjhimadesy*. Lista ta nie była wyłącznie buddyjska — była to ogólna koncepcja obecna w kulturze indyjskiej, ponieważ jej wersje pojawiają się również w literaturze dżinijskiej oraz w *Mahābharacie*.[215] Poruszając się mniej więcej od wschodu na zachód, czternaście wielkich narodów kraju środkowego jest wymienionych poniżej[216] (Zauważ, że stolice lub główne miasta tych narodów są wskazane na mapie powyżej).

Aṅga — stolica: Campā. Za czasów Buddhy Aṅga nie było już niezależnym państwem, lecz podlegało Magadhzie. Jego terytorium prawdopodobnie rozciągało się aż do wybrzeża. Aṅga miała prosperującą gospodarkę handlową.

Magadha — stolica: Rājagaha. Magadha było najważniejszym i najpotężniejszym królestwem w Indiach za czasów Buddhy oraz przez długi czas po jego śmierci. Magadha stała się jądrem, wokół którego zjednoczyły się przyszłe imperia ogólnokrajowe, takie jak Maurjowie i Guptowie. Królowie rządzący w czasie życia Buddhy to Bimbisāra oraz jego syn i morderca, Ajātasattu. Bimbisāra był jednym z pierwszych nawróconych na buddyzm, a królestwo stało się ważnym centrum nowej religii. Język Magadhy, tradycyjnie uznawany za podstawę Pali, uważano za najczystsza formę aryjskiego języka (Vin-a, Pār 1). Rzeczywiście, Magadhi uznawano za „język źródłowy" (*mūlabhāsa*) wszystkich istot; (Vism 1.25) język, którym dziecko spontanicznie mówiłoby, gdyby nie słyszało żadnego innego. Jest to również język, który jest najczęściej używany w różnych nie-ludzkich światach, w tym w *niraya, devalokach* oraz wśród mówiących zwierząt, takich jak nāga i *supaṇṇa* (Vibh-a 15).

Vajjī — stolica: Vesālī. Była to konfederacja kilku plemiennych republik, z których najważniejszymi byli Licchavī. Konfederacja Vajjī również padła ofiarą Magadhy niedługo po śmierci Buddhy. Szlachta Licchavī była znana z piękna swoich ciał i ozdób; Buddha kiedyś zauważył, że ci, którzy nigdy nie widzieli devów z Tāvatiṃsy, powinni spojrzeć na Licchavī, aby wyobrazić sobie, jak mogą one wyglądać (DN 16). Licchavī mieli nadprzyrodzone pochodzenie. Królowa Bārāṇasī urodziła bezkształtny kawałek mięsa, a król, czując wstyd, kazał umieścić go

[215] „Wersję buddyjską zobacz w AN 3:71 (ang. 70) oraz AN 8:42. Zob. także Law 1932, przypis 22 do rozdziału 1."

[216] „O ile nie wskazano inaczej, źródłami dla tej sekcji są DPPN oraz Law 1932."

w trumnie i wrzucić do Gangesu, gdzie został odzyskany przez ascetę. Kawałek ten przekształcił się w dwoje dzieci — chłopca i dziewczynkę. Miały one niezwykłą cechę: ich brzuchy były przezroczyste, dzięki czemu zawartość ich żołądków była widoczna, stąd nazwa Licchavī, od *līna-chavī* („cienka skóra"). Gdy dorosły, pobrali się ze sobą i urodzili szesnaście par bliźniaków, które były założycielami klanów Vajjī (MN-a 12).

Kāsi — stolica: Bārāṇasī (współczesne Varānasi lub Benares). Za czasów Buddhy Kāsi nie było już niezależnym królestwem, lecz zostało wchłonięte przez Kosalę. Stolica, Bārāṇasī, była bardzo starożytnym i ważnym miastem. W starożytności było to polityczne i kulturowe centrum całych Indii. Wiele opowieści z Jātaka zaczyna się słowami: „Gdy Brahmādatta był królem w Bārāṇasī", tak jak w europejskich bajkach mogłoby się zacząć „dawno, dawno temu". Buddha wygłosił swoje pierwsze kazanie, *Dhammacakkappavattana Sutta* (SN 56:11) w parku jeleni w pobliżu Bārāṇasī, co czyni to miejsce początkiem religii buddyjskiej.

Mallā — stolica: Kusinārā. W przeszłości Mallā było potężnym królestwem z ufortyfikowaną stolicą o nazwie Kusāvatī. Za czasów Buddhy królestwo to utraciło na znaczeniu i podzieliło się na dwie plemienne republiki. Kusāvatī stało się teraz małym miasteczkiem o nazwie Kusinārā, tak niepozornym, że Ānanda wyśmiewał je, twierdząc, że jest to jedynie mała wiejska osada, nieodpowiednia do *parinibbāny* Buddhy. Niemniej jednak, Buddha wybrał to miejsce, przypominając sobie dawną wagę tego miejsca. Mallā, mimo bycia małym narodem, wydaje się mieć pewną siłę wojskową, ponieważ później stawiły opór Aleksandrowi Wielkiemu.

Kosala — stolica: Sāvatthi. Po Magadhzie, Kosala było drugim najpotężniejszym królestwem w Indiach za czasów Buddhy. Jego królem w tym okresie był Pasenadi, który był kolejnym wczesnym nawróconym na nową wiarę. Sāvatthi było miejscem, gdzie znajdował się klasztor Jetavana, w którym Buddha spędził łącznie dziewiętnaście pór deszczowych. Sāvatthi było miastem słynącym z bogactwa i mówiło się, że mieszkało tam 57 000 rodzin (Vin-a Sd 13), więc całkowita populacja musiała wynosić co najmniej pięć lub sześć razy więcej. Zarówno Kāsi, jak i republika Sākjanów, miejsce narodzin Buddhy, były wasalami Kosali.

Vaṃsa — stolica: Kosambī. Vaṃsa było królestwem na zachód od Kosali. Jego stolica, Kosambī, była dużym miastem nad rzeką Yamuną i stała się ważnym ośrodkiem buddyjskim. To właśnie w jednym z klasztorów w Kosambī doszło do słynnej kłótni wśród bhikkhów o drobny szczegół związany z *vinają*, co spowodowało, że Buddha opuścił ich i spędził porę deszczową w lesie, towarzyszyły mu tam słoń i małpa.

Ceti — stolica: Sotthivati. Istniały dwa królestwa zamieszkiwane przez lud Ceti; starsze z nich znajdowało się na dalekiej północy, w dzisiejszym Nepalu, ale za czasów Buddhy kolonia południowa, w obecnym dystrykcie Bundelkhand, zyskała większe znaczenie. Lokalizacja stolicy, Sotthivati, jest niepewna. Mogła być położona mniej więcej w miejscu pokazanym na mapie powyżej, lub znajdować się w północnym kraju Ceti. O tym państwie wiadomo niewiele więcej.

Surasena — stolica: Madhūra. Surasena było królestwem położonym nad górnym biegiem Yamuny. W eposach hinduskich było to miejsce jednej z przygód Kryszny, a buddyjska wersja tej opowieści jest zapisana w Ghata Jātaka (Jāt 454). Stolica, Madhūra, była najwyraźniej niekorzystnie położona. Sutta w Aṅguttara Nikāya wymienia pięć wad Madhūry: teren jest nierówny, miasto jest pełne kurzu, znajdują się tam dzikie psy i bestialscy yakkhowie, a także trudno jest zdobyć jałmużnę (AN 5:220).

Pañcāla — stolica: Hastināpura. Naród Pañcāla był podzielony na dwa małe królestwa, Północne i Południowe Pañcāla, oddzielone przez Ganges. Często prowadził wojny z Kurami na północy. W różnych okresach wymienia się kilka miast jako stolice Pañcāli. Hastināpura wydaje się być najważniejsza. Było to już bardzo stare miasto za czasów Buddhy i stanowi ważne miejsce w hinduskim eposie, *Mahābhāracie*.

Kuru — stolica: Indapatta. Lud Kuru miał fantastyczne pochodzenie; ich przodkowie pochodzili z Uttarakuru, ziemskiego raju na północnej wyspie-kontynencie, którego mieszkańcy zostali przyprowadzeni do Jambudīpy przez *cakkavattiego* Mandhātę (DN-a 15). Pochodząc z tego wysokiego rodu, byli znani z posiadania „zdrowego ciała i umysłu" (*kallasarīrā, kallacittā*) (MN-a 10). Z pewnością z powodu swoich znakomitych zdolności, Buddha wygłosił tam niektóre ze swoich najgłębszych sutt, w tym Mahāsatipaṭṭhāna Sutta i Mahānidāna Sutta (DN 22 i DN 15). Istnieje również opowieść z Jātaka, która potwierdza ich wyjątkową staranność w przestrzeganiu zasad moralnych.[217] Oprócz stolicy, Indapatta, położonej bardzo blisko współczesnego Delhi, innym ważnym miastem było Kammāssadhamma, gdzie Buddha zawsze wygłaszał swoje nauki podczas wizyt w kraju Kurów.

Macchā — stolica: Virāṭanagara. O tym ludzie znajduje się niewiele informacji w źródłach. Mogli być w jakiś sposób związani z Sūraseną, ponieważ w jednym z wykazów narodów ich nazwy występują połączone w złożeniu: *macchasūrasena* (DN 18). Nazwa „macchā" oznacza „ryba", co jest dziwne, biorąc pod uwagę, że ich ludzie żyli daleko od wybrzeża. Trudno stwierdzić, czy Macchā powinno być uznawane za część *majjhimadesa*.

Avanti — stolica: Ujjenī. Avanti było potężnym królestwem, rywalizującym z Magadhą i Kosalą. Ujjenī było bardzo starożytnym miastem i rywalem Bārāṇasī pod względem handlowym i kulturalnym. Chociaż kilku znanych arahantów, w tym Mahākaccāna, pochodziło stamtąd, wydaje się, że buddyzm nie rozwijał się w Avanti za życia Buddhy. Na prośbę Mahākaccāny Buddha złagodził kilka zasad *vinaji* dla osób żyjących poza *majjhimadesa*; prośba ta wynikała z faktu, że nie można było znaleźć dziesięciu bhikkhów, aby utworzyć quorum do święceń. Później jednak Ujjenī stało się bardzo ważnym ośrodkiem buddyjskim, nawiązującym bliskie relacje ze Sri Lanką. Wielki gramatyk Kaccāyana mieszkał tam, a można powiedzieć, że język Pali, jaki znamy, został sformalizowany w Ujjenī.[218]

Assaka — stolica: Potana lub Potali. Assaka było królestwem na południu, skupionym wokół rzeki Godawari. Było domem dla ascety Bāvārī, który wysłał szesnastu swoich uczniów, aby zadali pytania Buddzie; ich dialogi tworzą *Pārāyanavagga* z *Suttanipāta* (Sn 5).

Gandhāra — stolica: Takkasīlā. Gandhāra było bogatym królestwem na dalekim północno-zachodzie, w dzisiejszym Pendżabie. W czasie narodzin Bodhisatty, Gandhāra zostało podbite przez Imperium Perskie, ale zachowało swoje kulturalne i handlowe powiązania z Indiami. Takkasīlā było ważnym ośrodkiem nauki, a w Jātaka często pojawia się motyw, w którym młody bohater najpierw studiuje u znanego mistrza w Takkasīli, zanim rozpocznie swoje przygody. Edukacja opierała się na wiedzy wedyjskiej, ale obejmowała również szeroki zakres nauk i sztuk praktycznych tamtego czasu. Powszechnie podsumowywano program nauczania jako „trzy Wedy i osiemnaście gałęzi wiedzy".[219]

---

[217] Jāt 276, the Kurudhamma Jātaka.

[218] Malalasekera: 1994:179f.

[219] Aṭṭhārasannaṃ vijjaṭṭhānānaṃ; np. Jāt 50. Istnieją różne wersje listy 18 gałęzi wiedzy. Lista w *Chāndogya Upaniṣad*, która prawdopodobnie jest najstarsza z zachowanych, przedstawia się

Kamboja — Inne królestwo dalekiego północno-zachodu to Kamboja. Ludzie tego kraju byli uważani za barbarzyńców lub *anariya* („niearyjczyków"). Jako przykład ich dzikich zwyczajów mówi się, że zabijali i jedli żaby, robaki, koniki polne, węże i inne podobne stworzenia (Jāt 543). Kamboja znajdowała się na terenie dzisiejszego Afganistanu. Kraj ten słynął z jakości swoich koni.

Jedno dodatkowe królestwo, które jest bardzo ważne dla historii buddyzmu, należy wspomnieć, choć nie jest uwzględnione w szesnastu *mahājanapadach*:

Sākya—stolica: Kapilavatthu. Chociaż komentarze oraz późniejsza tradycja czynią z Siddhatty księcia, a z jego ojca króla, nigdzie w suttach nie zostało to powiedziane wprost. Zgodnie z ustaleniami historycznymi Sakiowie byli rządzeni przez arystokratyczną republikę. Byli pod jakąś formą wasalstwa wobec Kosali i być może dlatego nie są uwzględniani wśród *mahājanapad*. Przed końcem życia Buddhy republika Sakyów została najechana, a jej ludność wymordowana przez króla Viḍūḍabhę, który przejął tron Kosali po Pasenadim. Sakiowie utrzymywali, że mają wysokie pochodzenie; wywodzili swój ród od króla.

Okākka, bezpośredni potomek prymordialnego króla Mahāsammaty[220]. Istnieje też inna tradycja, która przypisuje Sakiom jeszcze bardziej znakomite pochodzenie. Sanskrycka forma imienia Okākka to Ikṣvāku, a według Rāmāyany Walmikiego był on wnukiem boga słońca Vivasvāna (epitet boga Sūryi).[221] To, że to powiązanie nadal było żywe w świadomości Sakiów za czasów Buddy, potwierdza jego przydomek ādiccabandhu („krewny Słońca"). Tak czy inaczej, duma z urodzenia doprowadziła bezpośrednio do upadku republiki Sakiów. Gdy król Pasenadi poprosił Sakiów o kobietę, która mogłaby zostać jedną z jego żon, uznali, że jego status kastowy jest niższy niż ich własny, i nie chcąc „skazić" jednej ze swoich, podszyli się, podając za szlachetnie urodzoną dziewczynę niewolnicę. Była to matka Viḍūḍabhy, a kiedy odkrył prawdę, zniszczył naród Sakiów w odwecie za to, co uznał za zniewagę.

Obce kraje

Kraje poza subkontynentem indyjskim są rzadko wspomniane w źródłach Pali, a prawie nigdy w najstarszych tekstach. Gdy takie miejsca się pojawiają, zazwyczaj ma to miejsce w kontekście morskiej podróży. Dla ludzi Indii z czasów Buddhy, Indie i Himavā były Jambudīpą, a wszelkie obce kraje, o których mieli jakieś pojęcie, były uważane za znajdujące się na jednej z pięciuset mniejszych wysp, które otaczały wielki wyspiarski kontynent. Wśród nazw, które się pojawiają, można wymienić następujące:

Yona – Yona to obcy, tzn. nie-aryjski lud, zwykle identyfikowany w nowoczesnych źródłach z Grekami; słowo "yona" jest uznawane za pochodzące od *Ionia*[222]. To jest z pewnością

---

następująco: Ṛgveda, Yajurveda, Sāmaveda, Ātharveda (cztery Wedy), Itihāsa Purāṇa (Mahābhārata), Vedān (Wedy, gramatyka i zasady rytuałów ofiarnych dla przodków), Rāśi (nauka o liczbach), Daiva (nauka o znakach i omenach), Nidhi (nauka o czasie), Vākovākya (logika), Ekāyana (etyka), Devavidyā (etymologia), Brahmāvidyā (wymowa, rytuały i prozodia), Bhūtavidyā (nauka o demonach), Kṣatravidyā (nauka o broni), Nakṣatravidyā (astronomia), Sarpavidyā (nauka o wężach i truciznach), Devajanavidyā (nauka o duchach, w tym robienie perfum, taniec, śpiew, gra na instrumentach i inne sztuki piękne). Tłumaczenie angielskie oparte jest na pracy Maxa Müllera (1879:109).

[220] Kronika Wielkiego Klasztoru (Mahāvihāra) na Sri Lance, Mahāvaṃsa, podaje całą genealogię od Mahāsammaty aż do Siddhatthy Gotamy.

[221] Valmiki Rāmāyaṇa, Księga Ayodhya (Ayodhya Kāṇḍa), rozdział (Sarga) 110.

[222] Zobacz DPPN entry "Yona".

prawdziwe w późniejszych źródłach, ale nie ma sensu w kontekście Indii przedczasów Aśoki. Jedynym odniesieniem do Yonów w czterech *nikajach*, tj. w najstarszych tekstach, które zdecydowanie poprzedzają inwazję Aleksandra, jest jedno miejsce, w którym Buddha zaprzecza uniwersalności systemu kastowego, przytaczając przykład "Yonów i Kambojów", którzy mieli tylko dwie kasty: pana i niewolnika (MN 93). To z pewnością dotyczyło Greków, a bliskie powiązanie z Kambojami sugerowałoby lokalizację w lub w pobliżu Baktrii, ale Buddha żył ponad dwa wieki przed pojawieniem się Greków w Baktrii. Możliwe jest, że starożytni Indusi znali istnienie Grecji. Z drugiej strony, Herodot na pewno wiedział coś o Indiach, chociaż w swojej „Historii" przedstawił je pełne fantastycznych potworów. Niddesa, stosunkowo późne źródło, zawiera długą listę miejsc, do których ludzie udają się drogą morską w poszukiwaniu bogactwa, w tym zarówno *Yona*, jak i *Paramayona* („Poza Yoną") (Nid 1:15), co sugeruje, że nie należy utożsamiać tego z Baktrią. Yona może pierwotnie oznaczać po prostu „obcego", a później stało się terminem specyficznie odnoszącym się do Greków.

Bāveru – Bāveru było kolejnym królestwem, do którego indyjscy kupcy podróżowali drogą morską. Opowieść z Jātaka opowiada o takiej podróży i zawiera jeden fantastyczny szczegół, ludzie z Bāveru nigdy wcześniej nie widzieli ptaka, dopóki nie spotkali udomowionej wrony przybyłych kupców (Jāt 339). Współczesne źródła identyfikują to królestwo z Babilonem.[223]

Suvaṇṇabhūmi – „Złota Ziemia" jest wspomniana w kilku opowieściach jako odległa kraina, do której kupcy podróżowali drogą morską, szukając bogactw. Musiała to być trudna i niebezpieczna podróż. Z sześciu opisanych wypraw, pięć kończy się katastrofą morską[224], a jedna niemal kończy się katastrofą z powodu długiego okresu bez wiatru (Pv-a 4:11). Suvaṇṇabhūmi odnosi się prawdopodobnie do południowo-wschodniej Azji, najprawdopodobniej wybrzeża Birmy.

Laṅkādīpa – Sri Lanka, wyspa Cejlon, mimo swojej ogromnej wagi dla późniejszej historii buddyzmu Theravādy, nigdy nie jest wspomniana w suttach. Jedna z opowieści Jātaka odnosi się do żeglarzy, którzy zostali rozbitkami na tej wyspie i napotkali mężczyznopodobne yakkhas, które pożerały ludzi (Jāt 196).

Nie słyszymy nic o miejscach dalszych, takich jak Chiny, Persja czy Arabia. Dla współczesnych Buddzie, znany świat ludzki to zasadniczo subkontynent indyjski, utożsamiany z Jambudīpą.

[223] Eg. Rhys-Davids, Malalasekera and Law.
[224] Ud-a 1: 10, Pv 1:10, Jāt 360, Jāt 442, Jāt 539.

3:1:7 KRÓLESTWO

Starsza forma rządu w Indiach była republikańska, ale za czasów Buddhy nastąpił już znaczny przesunięcie w kierunku monarchii. Większość północnych Indii była już zdominowana przez dwa potężne królestwa: Magadhę i Kosalę. Sam Gotama Buddha pochodził z republiki, a w pierwotnych procedurach *saṅgh*i, określonych w tekstach *vinaji*, dostrzega się wyraźne elementy republikańskie. Niemniej jednak w tekstach Pali istnieje domniemanie, że monarchia jest naturalną formą rządu.

Tradycja buddyjska ma ambiwalentny stosunek do królestwa. Już wcześniej widzieliśmy,[225] że Buddha zaprzeczył boskiemu pochodzeniu monarchii, postrzegając ją raczej jako czysto ludzką, pragmatyczną konstrukcję społeczną. Było to konieczne zło. W *Mahādukkhakkhandha Sutta* (MN 13) Buddha, opisując niebezpieczeństwa związane z przywiązaniem do dóbr materialnych, wymienia wśród katastrof, które mogą spotkać właściciela majątku, że „złodzieje, królowie lub nieprzyjemni krewni" mogą go zająć (MN 13). Buddha raz rozważał, czy możliwe jest rządzenie jako król bez popełniania złych kamma. Co istotne, nie podano nam odpowiedzi na to pytanie (SN 4:20).

Wśród obowiązków króla, które wiązałyby się z popełnianiem złych kamma, było prowadzenie wojny oraz wymierzanie sprawiedliwości. Sprawiedliwość w starożytnych Indiach była według wszelkich relacji szybka i surowa. W *Aṅguttara Nikāya* znajduje się długa lista kar, które ludzie króla mogli zadać przestępcy. Mogli go chłostać batami lub trzcinami, bić kijami. Mogli odciąć mu ręce, nogi, uszy lub nos. Albo mogli poddać go różnym torturom. Są one barwnie nazwane, a większość z nich z pewnością miała na celu śmierć skazańca:

Bilaṅgathālika — „Garnek do owsianki". Otwiera się górną część czaszki i wrzuca do niej gorącą żelazną kulę, aby ugotować mózg.

Saṅkhamuṇḍika — „Golenie muszlą". Zdzierają skórę z twarzy i głowy, ciągną za włosy, a następnie polerują górną część czaszki, pocierając ją grubym żwirem.

Rāhumukha — „Usta Rāhu". Otwierają mu usta za pomocą kołka i zapalają w nich lampę.

Jotimālika — „Girlanda ognia". Owijają całe jego ciało naoliwioną tkaniną, a następnie ją podpalają.

Hatthapajjotika — „Promienna ręka". Owijają jego dłoń naoliwioną tkaniną, i podpalają ją tak, że płonie jak lampa.

Erakavattika — „Trawiasty kaleka". Zdzierają paski skóry z jego szyi w dół i wiążą je wokół kostek, tak że potyka się i upada na własną skórę.

Cīrakavāsika — „Brzytwa z kory". Zdzierają skórę z górnej części jego ciała i pozwalają jej zwisać do kostek, tak że wygląda, jakby miał na sobie suknię z kory.

Eṇeyyaka — „Antylopa". Jego nadgarstki i kostki są związane żelaznymi kajdanami i przybity do ziemi na czworakach. Następnie wokół niego rozpala się ogniska i podtrzymuje się je, aż umrze. Po jego śmierci żelazne słupy są usuwane, a kości jego ramion i nóg wbijane w ziemię. (*pour encourager les autres?)*

[225] § 2:5. zobacz Aggañña Sutta, DN 27.

Baḷisamaṃsika—„Hak do mięsa”. Jego ciało jest bite po całym ciele dwuzębnym hakiem, aż skóra, mięso i ścięgna się rozpadną.

Kahāpaṇika—„*Kahāpana*”. (*Kahāpana* była monetą średniej wartości). Ostrym nożem wycina się z jego ciała kawałki mięsa wielkości kawałka *kahāpany*.

Khārāpatacchika—„Nacieranie ługiem”. Po pobiciu jego ciało jest pokrywane mocnym ługiem i nacierane szczotką, aż cała skóra i mięso zostaną usunięte, aż do kości.

Palighaparivattika — „Wokół bieguna”. Zmusza się go do położenia się na boku, a w ucho wbija się kołek, który sięga aż do ziemi. Następnie chwyta się go za stopy i obraca w kółko.

Palālapīṭhaka — „Słomiany materac”. Wykwalifikowany kat przecina mu skórę, łamie kości, a następnie wyciąga masę ciała za włosy i skręca ją w supeł, jak słomiany knot.

Albo, mniej kreatywnie, mogli go ugotować w oleju, zjeść przez psy, nadziać na pal lub po prostu ściąć mu głowę (AN-a 2:1). Nikt nie mógłby oskarżyć starożytnych władców Indii o bycie „łagodnymi dla przestępców”!

Mimo wszystko, pewien element kosmicznej lub sakralnej jakości przylegał do królowania. To, czy królowie podążali ścieżką Dhammy, miało wpływ nie tylko na ich osobiste kamma, ale miało również kosmiczne konsekwencje:

> Kiedy królowie (*rājā*) są sprawiedliwi (*dhammika*), wtedy królewscy wasale (*rājāyutta*) są sprawiedliwi. Kiedy królewscy wasale są sprawiedliwi, wtedy bramini i gospodarze są sprawiedliwi. Kiedy oni są sprawiedliwi, wtedy ludzie miast i wsi są sprawiedliwi. Kiedy oni są sprawiedliwi, księżyc i słońce obracają się równomiernie (*samaṃ parivattanti*), a z tego powodu konstelacje i gwiazdy obracają się równomiernie. Z tego powodu dni i noce obracają się równomiernie. Z tego powodu miesiące i kwartały obracają się równomiernie. Z tego powodu pory roku i lata obracają się równomiernie. Z tego powodu wiatry wieją równomiernie i w odpowiedniej kolejności. Z tego powodu devowie nie są wzburzeni. Nie będąc wzburzeni, devowie obdarzają odpowiednimi opadami deszczu. Dzięki odpowiednim opadom deszczu plony dojrzewają. Z dojrzewaniem plonów ludzie cieszą się jedzeniem i stają się długowieczni, piękni, silni i bez chorób. (AN 4: 70)

Sprawiedliwość dla króla jest definiowana przez dziesięć *rājadhamma*:

Dāna – Hołdowanie hojności. Jest to fundament wszystkich dziesięciu.

Sīla – Moralność, zdefiniowana jako przestrzeganie pięciu wskazań.

Pariccāga – Posiadanie duchowości i hojności, zdefiniowane jako swobodne ofiarowywanie darów.

Ajjava – Prawość, uczciwość.

Maddava – Łagodność, uprzedniość.

Tapa – Wstrzemięźliwość religijna, zdefiniowana jako przestrzeganie *uposatha*, czyli przestrzeganie ośmiu wskazań w dniach pełni i nowiu Księżyca.

Akkodha – Wolność od gniewu.

Avihiṃsā – Wolność od okrucieństwa.

Khanti – Cierpliwość, wytrwałość.

Avirodhana – Brak wrogości, łagodność. (Jāt 534)

To był oczywiście ideał, który rzadko występował w rzeczywistości. Jedynym monarchą współczesnym Buddzie, którego nazwał „sprawiedliwym królem" (*dhammarājā*), był Bimbisāra z Magadhy (DN 2, DN 18). W początkowym okresie historii ziemi, gdy długość życia ludzi była nieograniczona, istniała długa dynastia 84 000 *dhammarājā*, zaczynając od Makhādevy, a kończąc na Nimi, który został zabrany przez Mātali, woźnicę bogów, by odwiedzić Tāvatiṃsa. Każdy z tych królów spędzał 84 000 lat na zabawach dziecięcych, 84 000 lat pełniąc funkcję wicekróla, 84 000 lat rządząc sprawiedliwie jako *dhammarājā*, po czym abdykował i spędzał pozostałe 84 000 lat swojego życia jako asceta żyjący w lesie (MN 83). Ci królowie rządzili w Mithilā, która była stolicą Videhy (członka konfederacji Wajjian), która więc cieszyła się okresem ponad 7 000 000 lat dobroczynnych rządów[226]. W późniejszych czasach, król Aśoka stał się wzorem sprawiedliwego rządu dla buddyjskich monarchów.

[226] Dziadek Makhādevy nazywał się Sāgaradeva (sāgara = „morze") i istniała legenda, według której stworzył on morze, wykopując je. Nie należy tego traktować dosłownie, lecz jako przykład bezcelowych spekulacji. Zobacz DN-a 1.

3:1:8 WIELKI CZŁOWIEK

Ta historia opowiada o wydarzeniach, które miały miejsce wkrótce po narodzinach Bodhisatty Gotamy:

> W tym czasie żył asceta (*tāpasa*) imieniem Asita[227], który był powiernikiem (*kulūpaka*) króla Suddhodany. Posiadał on mistrzostwo w ośmiu osiągnięciach (*aṭṭhasamāpattilābhī*, tj. w jhānach formy i bezforemnych). Po spożyciu swojego codziennego posiłku udawał się do sfery bogów Tāvatiṃsa, aby tam przebywać w ciągu dnia. Podczas jednej z takich okazji zobaczył, jak wszyscy bogowie z radością i uniesieniem świętowali:
>
> Pełni radości byli zgromadzeni devowie, uradowani,
>
> Razem ze swoim panem, Sakką.
>
> Ubrani byli w najczystszą biel, devowie,
>
> Machali tkaninami (chorągwiami) i wyrażali wielką chwałę.
>
> To ujrzał Asita podczas swego dziennego przebywania.
>
> Widząc devów z radosnymi sercami, uniesionych,
>
> Asita oddawszy im cześć, rzekł tak:
>
> „Dlaczego zgromadzenie devów jest tak bardzo uradowane?
>
> Z jakiego powodu machacie tkaninami z tak wielką radością?
>
> „Nawet gdy była bitwa z asurami
>
> I zwycięstwo przypadło devowm,
>
> Nie było takiej radości wśród zgromadzenia devów.
>
> Jakie to cudowne zjawisko ujrzeliście, że tak machacie tymi tkaninami?
>
> „Krzyczą, śpiewają, wołają głośno."
>
> Machają rękami i tańczą w uniesieniu.
>
> Pytam was, mieszkańcy szczytu Meru;
>
> Zaspokójcie szybko moją ciekawość."
>
> (Devowie odpowiadają:)
>
> „Bodhisatta, bezcenny klejnot,
>
> Narodził się w świecie ludzi, dla jego szczęścia i pomyślności,
>
> W kraju Sākya, w wiosce Lumbinī.
>
> To właśnie z tego powodu się radujemy.
>
> „Jest najwyższy spośród wszystkich istot, najwznioślejsza osoba.

[227] W wersji Jātaki jego imię podane jest jako Kāḷadeva. Oba imiona odnoszą się do ciemnej karnacji.

On jest panem, największym spośród całej ludzkości.

W lesie mędrców wprawi w ruch Koło,

Jak lew, pan zwierząt, wydający swój potężny ryk!”

Asita natychmiast opuścił świat devów i udał się do domu króla Suddhodany w Kapilavatthu. Wszedłszy do środka i zająwszy miejsce, został uprzejmie powitany, po czym powiedział do króla: „Urodził ci się syn, Mahārādżo — czy mogę go zobaczyć?” Król kazał przynieść syna, bogato przyozdobionego, zamierzając, by niemowlę oddało hołd pustelnikowi. Ale wielka osoba (*mahāpurisa*, tj. mały Gotama) odwróciła swe stopy i, niczym błyskawica, położyła je na splecionych włosach ascety; gdyż nie ma na świecie osoby, która byłaby godna przyjęcia hołdu od Bodhisatty. Asita wstał ze swojego miejsca, by oddać cześć Bodhisattcie, a widząc ten cud, również ojciec — król — złożył dłonie w geście *añjali* wobec niemowlęcia. Asita przyjrzał się znakom, w które wyposażony był Bodhisatta (*lakkhaṇasampattiṃ*), i zapytał sam siebie: „Czy zostanie Buddhą, czy nie?” — i ustalił bez cienia wątpliwości, że tak się stanie. Zobaczywszy przyszłość, uśmiechnął się, wiedząc: „To jest cudowna osoba!” (*acchariyapurisa*). Następnie Asita zastanowił się, czy dożyje, by zobaczyć, jak niemowlę stanie się Buddhą, i rozpoznał, że nie. Wiedział, że przed pełnym Przebudzeniem Bodhisatty umrze i odrodzi się w sferze bezforemnej. „Nie będzie mi dane ujrzeć, jak ta cudowna osoba zostaje Buddhą — ach, jakże wielka to strata!” — i zapłakał.

Ludzie obecni tam zapytali go: „Czcigodny panie, dlaczego najpierw się uśmiechnąłeś, a potem zapłakałeś? Czy syn naszego władcy jest w jakimś niebezpieczeństwie?” Asceta odpowiedział: „Nie grozi mu żadne niebezpieczeństwo — on zostanie Buddhą.”

Piątego dnia po narodzinach Bodhisatty obmyto mu głowę i przeprowadzono ceremonię nadania imienia. Królewski pałac został namaszczony czterema rodzajami wonności, a prażona kukurydza stanowiła piąty zapach. Rozsypano kwiaty i przygotowano ryż na mleku. Zaproszono stu ośmiu braminów, którzy opanowali trzy Wedy. Ci zasiedli na swoich miejscach, poczęstowano ich mleczno-miodowym ryżem i okazano im wszelkie zaszczyty. Król zapytał: „Co z niego wyrośnie?” Wśród braminów była grupa ośmiu, poczynając od Rāmy, znawców znaków (lakkhaṇa). Siedmiu z nich podniosło dwa palce i ogłosiło dwie możliwe ścieżki dla chłopca: „Jeśli pozostanie w życiu domownika, zostanie *cakkavattim* — królem obracającego się koła (tj. uniwersalnym władcą). Jeśli porzuci świat (*pabbajamāna*), zostanie Buddhą.” Ale najmłodszy z nich, bramin imieniem Kondañña, widząc znaki, w które obdarzony był Bodhisatta, uniósł tylko jeden palec i powiedział: „Ten nie zasiądzie wśród domowników, odrzuci zasłonę i zostanie Buddhą.” I tak, ponieważ był przeznaczony do pełnego spełnienia (*siddhi*) w świecie, nadano mu imię Siddhattha (czyli „ten, który osiąga cel”)[228].

Bramińscy mędrcy w tym epizodzie byli biegli w umiejętności znanej jako *lokāyatamahāpurisalakkhaṇā* (DN 3 i MN 91) — czyli w nauce rozpoznawania znaków „wielkiego człowieka” (mahāpurisa). Była to część pełnego wykształcenia bramina, które według tekstów składało się z trzech gałęzi: (1) Znajomości Wed, (2)Gramatyki, (3) Nauki o znakach wielkiego człowieka. (AN 3:59, ang. 3:58)

---

[228] Fragmenty prozą pochodzą z *Jātakanidāna* (Jāt-nid). Fragment wierszowany pochodzi z *Sutta Nipāta* 3:11.
Kondañña później stał się jednym z pięciu ascetów, którzy podążali za Bodhisattą, i był pierwszym z uczniów Buddhy, który osiągnął wstąpienie w strumień (*sotāpatti*) podczas wygłoszenia Sutty o wprawieniu w ruch Koła Dhammy (*Dhammacakkappavattana Sutta*, SN 56:11).

Chociaż termin *mahāpurisa* bywa używany w odniesieniu do „wielkiego człowieka” w ogólnym sensie, jako osoby duchowo zaawansowanej,[229] Częściej jednak mahāpurisa ma bardzo specyficzne znaczenie i odnosi się do nadzwyczajnego typu człowieka, który pojawia się na świecie tylko rzadko. Mahāpurisa w tym technicznym sensie ma dwie możliwe ścieżki przeznaczenia: jeśli pozostaje w życiu domownika, stanie się cakkavattim — uniwersalnym „królem obracającym kołem”, ale jeśli porzuci świat, stanie się Buddhą. Zastosowanie męskiego zaimka jest tu celowe, ponieważ mahāpurisa jest zawsze mężczyzną (MN 115 i AN 1:279–80). (Powód tego stanie się jasny, gdy przyjrzymy się indywidualnym znakom). Mahāpurisa może być postrzegany jako idealny typ człowieka. Zawsze obdarzony jest trzema cechami: mądrością, współczuciem i determinacją (*paṇidhisamādāna*). Ostatnia cecha oznacza, że cokolwiek postanowi osiągnąć, to realizuje (DN-a 3). *Mahāpurisy* rodzą się tylko w *majjhimapadesa* i nigdzie indziej (DN-a 2).

Opowieść o cielesnych znakach, po których można rozpoznać *mahāpurisę*, jest wstawiana do Wed przez *suddhāvāsa brahmów*[230], gdy wiedzą, że ktoś taki wkrótce się urodzi. Te wstawione fragmenty stają się znane jako *buddhamantā*. Po śmierci Buddhy lub *cakkavattiego,* te fragmenty znikają z Wed (MN-a 91). Choć faktycznie precyzyjny wykaz trzydziestu dwóch znaków, jak podany w tekstach Pali, nie występuje w żadnej znanej literaturze przedbuddyjskiej, w *Bhāgavata Purāṇie* wspomniano o czymś bardzo podobnym, gdy król Parikṣit rozpoznaje wizjonera Sukadevę Goswāmiego po pewnych cechach fizycznych. Zostało to wykonane za pomocą nauki zwanej *samudrika*, sztuki wymaganej od królów.[231]

[229] SN 47:11 — gdzie mahāpurisa to osoba, która, jak się mówi, ma uwolniony umysł i przebywa w czterech podstawach uważności (*satipaṭṭhāna*).

[230] Tzn. braminy z „Czystych Siedzib” (*Suddhāvāsa*), którzy osiągnęli trzeci etap przebudzenia. Zobacz Rozdział 6, Sekcja 16.

[231] Bhāgavata Purāṇa 1:19; zwrócone mi uwagi w osobistej korespondencji od Jeffrey’a Armstronga.

3:1:9 32 ZNAKI WIELKIEGO CZŁOWIEKA

Ciało mahāpurisy posiada trzydzieści dwa znaki (mahāpurisalakkhaṇa), po których może zostać rozpoznany. Każdy z tych znaków pochodzi z określonego kamma (czynu) wykonanego przez mahāpurisę w poprzednim życiu, a każdy z nich przynosi specjalną korzyść. Oto te znaki:[232]

1. Jego stopa ma równomierny krok (*suppatiṭṭhitapāda*), tak że za każdym razem, gdy stawia krok, cała stopa dotyka ziemi. Może to brzmieć jak prosta płaskostopie, („inni mają wklęsłość w środkowej części stopy, gdzie górna część jest podniesiona, ale on nie"), ale komentarz wyjaśnia, że oznacza to coś więcej. Gdyby Buddha postawił stopę na niskim miejscu na ziemi, sama ziemia unosiłaby się w tym miejscu „jak miech kowalski", aby jego krok pozostał równy. Podobnie, gdy Buddha wstąpił na Tāvatiṃsę, aby nauczać Abhidhammy, zrobił to tylko dwoma krokami. Przy pierwszym kroku postawił stopę na szczycie Yugandhara Range, który ma czterdzieści dwa tysiące *yojana* wysokości, a góra cofała się, by jego krok był równy. Jego drugi krok zabrał go na szczyt góry Sineru w ten sam sposób. Ponadto, gdziekolwiek stawia stopę, wszelkie pniaki, ostre kijki, kamienie, skorupy naczyń, a także brudy, takie jak odchody czy plwociny, znikają, aby mógł stawiać krok na gładkiej, czystej ziemi.

Ten znak pochodzi z podjęcia w przeszłości potężnych czynów w słusznej sprawie. W przypadku Buddhy, ten kamma został zebrany, gdy urodził się jako wiewiórka. Podczas wielkiej powodzi jego gniazdo zostało porwane przez morze. Przez siedem dni utrzymywał swoje młode przy życiu, wyławiając wodę z gniazda swoim ogonem. Korzyścią wynikającą z tego znaku równomiernego kroku jest to, że *mahāpurisa* nie może zostać powstrzymany przez żadną wrogą siłę. W przypadku *cakkavattiego* odnosi się to do ludzkich wrogów, w przypadku Buddhy do zarówno zewnętrznych przeciwników, jak i wewnętrznych skaz.

2. Podeszwy jego stóp są oznaczone kołem o tysiącu szprych. Ten znak pochodzi z kamma polegającego na zapewnieniu istotom w przeszłości ochrony oraz niezbędnych rzeczy do życia. Korzyść wynikająca z tego znaku to to, że *mahāpurisa* będzie cieszyć się dużym orszakiem. W przypadku *cakkavattiego* oznacza to dworzan i wasali-królów, w przypadku Buddhy dużą liczbę bhikkhus, bhikkhunīs oraz świeckich wyznawców.

Koła są opisane jako „pełne z piastą, szprychami i obręczą". Język ten odzwierciedla opis koła, które pojawia się na niebie przed *cakkavattim*, a te koła mogą być traktowane jako miniaturowe przedstawienia tego zjawiska. Jednak komentarz dodaje coś jeszcze; w obręczy zapisane są drobne obrazy. Wymienia się ich trzydzieści pięć: włócznię, „wspaniałą łydkę"[233], spiralę[234], swastyka (*sovattika*), wieniec, zestaw finezyjnych szat, para ryb, wiklinowe krzesło, bata słoniowa, pałac, łukowata brama, królewska parasolka (*setacchatta*), miecz, wachlarz, ogon pawia, wachlarz z ogona yaka[235], turban, klejnot, pióro (*patta*), wieniec z jaśminowych kwiatów, błękitna lilia wodna, czerwona lilia wodna, biała lilia wodna, lotos (*paduma*), biały lotos (*pundarīka*), dzban pełen wody, pełne naczynie, ocean, system światów

[232] Opisy znaków pochodzą z komentarza do Mahāpadāna Sutta, DN-a 14. Odniesienia do kamma i wyników z nim związanych znajdują się w komentarzu do Lakkhaṇa Sutta, DN-a 30.

[233] Sirivaccho — tłumaczenie jest niepewne. Subkomentarz wyjaśnia to jako siriaṅgā, co oznacza „wspaniałą kończynę" lub może „znak wspaniałości", co jednak nie wyjaśnia zbyt wiele.

[234] To tłumaczenie jest przypuszczalne. Pali nandi prawdopodobnie powinno być odczytane jako nandhi, co oznacza „pasek" lub „rzemyk". Subkomentarz wyjaśnia to jako dakkhiṇāvatta, co oznacza „wijący się w prawo".

[235] Vāḷabījanī — tłumaczenie według sub-komentarza, który wyjaśnia to jako cāmarivālaṃ.

(*cakkavāla*), góry Himavā, góra Sineru, słońce i księżyc, gwiazdozbiory, cztery kontynenty-wyspy i dwa tysiące mniejszych wysp[236].

Te wzory muszą być zbyt małe, by można je było dostrzec gołym okiem. Symbolika jest mieszana. Niektóre z nich, na przykład parasolka i wachlarz, są symbolami suwerenności; inne to pomyślne znaki, takie jak spirala i swastyka. Kolejne to znaki obfitości, jak pełny dzban. Ostatnie kilka mają oczywiste znaczenie kosmologiczne. Kilka z nich jest trudnych do zrozumienia, jak wiklinowe krzesło i para ryb; zapewne miały one jakieś znaczenie w starożytności, które obecnie zostało utracone.

3,4 i 5. Ma długie pięty, długie palce u rąk i nóg oraz prostą sylwetkę przypominającą brahmę (*brahmujugatta*). Te znaki wynikają z wyrzeczenia się przemocy w poprzednich życiach. Komentarz nieco bardziej precyzuje to. Osoba, która skrada się do innych, by im zaszkodzić, rodzi się z zniekształconymi stopami; ktoś, kto nawykowo zaciska pięść, by uderzyć innych, rodzi się z krótkimi lub skręconymi palcami; a ktoś, kto zabija innych, rodzi się z karłowatym lub zgiętym ciałem. *Mahāpurisa*, powstrzymując się od tych czynów, rodzi się z wysoką, prostą sylwetką oraz dobrze uformowanymi stopami, palcami u rąk i nóg. Korzyścią dla *mahāpurisy* posiadającej te znaki jest to, że będzie żyć długo i żaden wróg nigdy go nie zabije.

Długie pięty opisane są jako tak długie jak reszta stopy, kończące się zaokrąglonym punktem. Długie palce u rąk i nóg *mahāpurisy* opisane są jako wszystkie tej samej długości i zwężające się jak knot świecy. Jego prosta sylwetka przypomina ciało brahmy, ponieważ nie pochyla się ani do przodu, ani do tyłu, ani na żadną stronę, jak ciała zwykłych ludzi. Zamiast tego, jest tak prosta i wyprostowana jak słup bramy w mieście deva.

6. Jego ciało ma siedem "wybrzuszeń" (*ussada*): dwie ręce, dwie stopy, dwa ramiona i plecy. *Ussada* jest definiowane przez Słownik Pali-angielski jako "wybrzuszenie, guz, opuchlizna" i w tym kontekście oznacza, że te części ciała *mahāpurisy* są mięsiste lub muskularne. Kamma prowadząca do tego znaku to dawanie doskonałego i smacznego jedzenia, a wynikiem jest otrzymywanie takiego samego jedzenia.

Opis komentarza mówi, że podczas gdy zwykli ludzie mają niewiele mięśni w tych miejscach, przez co widoczne są żyły i ścięgna rąk i nóg, a kości pleców i ramion są wyraźnie widoczne, nie dotyczy to *mahāpurisy*. On ma wystarczająco dużo mięśni, by pokrywały te części ciała, przez co żyły, ścięgna i kości są dobrze ukryte, a jego ciało przypomina złotą statuę.

7 i 8. Ma miękkie i delikatne ręce oraz stopy, a jego ręce i stopy są „sieciowate" (*jālahatthapāda*). Kamma, która prowadzi do tych znaków, to praktykowanie czterech *saṅgahavatthu* („podstaw życzliwości"), którymi są hojność, życzliwa mowa, dobre uczynki i bezstronność. Wynikiem tego jest to, że *mahāpurisa* jest kochany przez swoich zwolenników.

Miękkość rąk i stóp *mahāpurisy* porównywana jest do klarowanego masła (ghee), które zostało przefiltrowane sto razy przez bawełnianą tkaninę, a pozostają one miękkie i delikatne przez całe jego życie, nawet gdy się zestarzeje. Znak „sieciowatości" porównywany jest do kaptura węża lub

[236] GGB podaje rozszerzoną listę stu ośmiu obrazów, z których każdy ma występować w swoim osobnym kole. Autor cytuje późne birmańskie źródło w tej kwestii.

do okna sieciowego wykonanego przez wykwalifikowanego cieślę. Palce rąk i nóg, jak już wspomniano, mają równą długość, stoją lekko oddzielone od siebie i są połączone cienką warstwą skóry, tworząc jakby błonę.

9 i 10. *Mahāpurisa* ma wysoko umiejscowione kostki (*ussaṅkhapāda*). Kostki innych ludzi przypominają gwoździe, które wiążą stopę, ograniczając jej ruchomość. Kostki *mahāpurisy* znajdują się wyżej na nodze, co pozwala stopie swobodnie poruszać się we wszystkich kierunkach. Kiedy chodzi, górna część ciała pozostaje nieruchoma, jak złota statua na statku, a podeszwy jego stóp są widoczne z każdej strony, a nie tylko z tyłu, jak ma to miejsce u innych ludzi.

Mahāpurisa ma włosy na ciele, które skręcają się ku górze. Włosy *mahāpurisy* kręcą się i kierują ku górze, jakby patrzyły w jego twarz.

Posiada te znaki, ponieważ w poprzednich życiach głosił Dhamma ludziom dla ich dobra i szczęścia. Wynikiem tych znaków jest to, że jeśli stanie się *cakkavatti*, stanie się najwybitniejszym ze wszystkich ludzi, ale jeśli stanie się Buddhą, stanie się najwybitniejszym ze wszystkich istot.

11. *Mahāpurisa* ma nogi przypominające nogi antylopy. Mięśnie są równomiernie rozłożone wokół, nie grubsze z tyłu, jak w nogach innych ludzi. Posiada ten znak, ponieważ w poprzednich życiach szybko opanował jakąś umiejętność, sztukę, rzemiosło lub sposób postępowania. Wynikiem tego znaku jest to, że *mahāpurisa* szybko zdobywa wszystko, co niezbędne do życia najwyższego króla lub Buddhy, w zależności od przypadku.

12. Skóra *mahāpurisy* jest tak delikatna, że żaden kurz ani brud nie może się do niej przykleić. Jego skóra zrzuca wszelkie zanieczyszczenia, tak jak liść lotosu zrzuca wodę. Można zapytać, dlaczego Buddha jest opisany jako kąpiący się. Odpowiedź jest trójczłonowa: aby ochłodzić lub ogrzać swoje kończyny, aby zdobyć zasługę dla darczyńców i aby dać przykład swoim uczniom. Posiada ten znak, ponieważ zadawał odpowiednie pytania mądrym ascetom lub braminom, a wynikiem tego jest to, że *mahāpurisa* cieszy się wielką mądrością.

13. *Mahāpurisa* ma złocisty odcień skóry. Kolor jego skóry przypomina złoto, które zostało wypolerowane proszkiem z czerwonego werniksu i pocierane kłem pantery. (Nie wyjaśniono, dlaczego do polerowania złota używano tego szczególnego narzędzia). Zasługę na ten znak zdobył przez to, że był wolny od gniewu, nawet gdy był poddawany obelgom, oraz przez składanie wielu darów z finezyjnych tkanin w poprzednich życiach. Wynikiem tego jest to, że niezależnie od tego, czy stanie się Buddha, czy *cakkavatti*, otrzyma on wspaniałe dywany, tkaniny i inne tego rodzaju dobra.

14. *Mahāpurisa* posiada znak zwany *kosohitavatthaguyho*, który odnosi się do pewnej cechy narządów płciowych. W najbardziej ogólnym znaczeniu kosa oznacza „jakąkolwiek przestrzeń lub pomieszczenie, które zawiera coś, np. magazyn lub spichlerz", ale bardziej specyficznie odnosi się do „błoniastej osłony męskiego narządu płciowego, praeputium". Odpowiednia definicja *ohita* to „ukryty, schowany". *Vattha* to „tkanina, odzież", a *guyha* oznacza „być ukrytym, schowanym w". Złożenie *vatthaguyha*, „to, co jest ukryte przez tkaninę", jest eufemizmem

odnoszącym się do genitaliów. Słownik PED tłumaczy całe złożenie jako „posiadający pudendum w torbie”.[237]

Komentarz wyjaśnia, co to oznacza, gdy mówi, że organ płciowy *mahāpurisy* przypomina ten u byka lub podobnego zwierzęcia, i że ma wygląd perykarpu lotosu (DN-a 14). U byków i koni, kiedy organ jest flakcyjny, jest całkowicie schowany w napletku, czyli skórze zewnętrznej, która u mężczyzny kończy się napletkiem, i wychodzi na zewnątrz tylko podczas erekcji[238]. To, że ten znak nie wpływa na normalne funkcjonowanie, widać z faktu, że Buddha miał syna, a jednym z charakterystycznych cech *cakkavatti* jest posiadanie tysiąca synów, „wszystkich bohaterów” (DN 3).

Znak *kosohitavatthaguyho* bywa czasami rozumiany tak, że penis Buddhy był w jakiś sposób wciągnięty lub całkowicie schowany wewnątrz jego ciała. Takie założenie występuje w niektórych tekstach Mahāyāny, na przykład. Wydaje się, że opiera się ono na wczesnym błędzie przy tłumaczeniu dialektu indyjskiego na sanskryt, co doprowadziło do powstania wyrażenia *kośopagatavastiguyha*, które oznacza „coś ukrytego w dolnej części brzucha”.[239]
Istnieje również sutra Mahāyāny, zachowana tylko w języku chińskim, która przedstawia „normalny” stan genitaliów Buddhy jako podobny do kwiatu lotosu. Z tego jednak wola Buddhy może wyłonić się penis, którym może manifestować różne cudowne transformacje, w tym owinięcie go siedem razy wokół Góry Sineru![240]

Ten znak jest nabywany przez *mahāpurisę*, ponieważ w poprzednich życiach łączył on ukochanych, którzy zostali rozdzieleni, takich jak matka z dzieckiem, rodzeństwo z rodzeństwem i tak dalej, przynosząc im wielką radość. Jeśli stanie się *cakkavattim*, wynikiem *kosohitavatthaguyho* będzie to, że spłodzi tysiąc bohaterskich wojowniczych synów. Tekst (DN-a 30) mówi, że jeśli stanie się Buddhą, wynik będzie taki sam. Choć nie jest to wyraźnie stwierdzone, nawet w komentarzu, musimy założyć, że należy to rozumieć w sensie przenośnym, co oznacza, że będzie miał wielu duchowo bohaterskich uczniów.

To, że kobiety nie mogą być Buddhami ani *cakkavattimi*, wynika z faktu, iż fizycznie nie są w stanie nosić tego znaku (AN-a 1:279–280).

15 i 16. *Mahāpurisa* ma proporcjonalne kończyny, jak drzewo banyan. Oznacza to, że rozpiętość jego ramion równa się jego wysokości. Ponadto, stojąc, może dotknąć obiema dłońmi obu kolan bez schylania się. Te znaki są nabywane przez kamma rozsądnego osądzania tych pod jego władzą w poprzednich życiach, jasno wiedząc, co każda jednostka zasługuje. Rezultat dla *cakkavattiego* polega na tym, że będzie bogaty w złoto i srebro, a jego spichlerze zawsze pełne będą zboża. Dla Buddhy zaś skutkiem będzie bogactwo w dobrach duchowych: wielka miara wiary, wiedzy, moralności itd.

17, 18 i 19. Przednia część ciała *mahāpurisy* jest proporcjonalna jak u lwa. Nie oznacza to, że reszta jego ciała przypomina lwa, który jest doskonały tylko w przednich częściach. „Nie ma mistrza rzemiosła ani mistrza mocy psychicznych na całym świecie, który potrafiłby stworzyć obraz przypominający doskonałość *mahāpurisy*.” Ponadto, górna część pleców *mahāpurisy* jest

[237] Wszystkie definicje pochodzą z PED (Pali-English Dictionary).
[238] See Sendel..
[239] Kieschnick & Shahar 2013: 235, note 8.
[240] Dhammika 2010.

gładka, bez widocznego wgłębienia między łopatkami. Mięśnie w tej okolicy są gładkie jak złota tarcza. Na koniec, gardło *mahāpurisy* jest równe we wszystkich częściach (*samavaṭṭakkhandha)*.[241] Gardła innych ludzi mogą być długie lub krzywe jak u ptaka, ale nie u *mahāpurisy*. Mięśnie jego gardła są równe we wszystkich częściach, a kiedy mówi, brzmi to jak grzmot powstający z chmur na niebie, nie ma wypukłości ścięgien ani żył w jego szyi.

Te znaki są nabyte dzięki wcześniejszemu dążeniu do dobra wielu ludzi (*bahujana*), zarówno w dobrach materialnych, takich jak pola, synowie, słonie i niewolnicy, jak i w dobrach duchowych, takich jak wiara, moralność i nauka. Jeśli stanie się *cakkavattim*, jego bogactwo nigdy się nie zmniejszy ani nie zostanie utracone. Jeśli stanie się Buddhą, jego cnoty duchowe nigdy nie ulegną osłabieniu.

20. Ma on wyjątkowo rozwinięty zmysł smaku. Z siedemnastoma tysiącami nerwów rozproszonych po całym jego ciele, których końce znajdują się w ustach, kiedy *mahāpurisa* spożywa kęs jedzenia, esencja tej żywności jest przekazywana przez całe jego ciało. Dzięki temu Bodhisatta mógł przeżyć na tak ubogiej diecie, jak jedna ziarenka ryżu dziennie, podczas swoich lat ascezy. Inni ludzie nie posiadają tej mocy, a większość odżywczej esencji ich jedzenia jest tracona, co sprawia, że są podatni na wiele chorób. Ten znak jest zdobyty przez powstrzymywanie się w poprzednich żywotach od szkodzenia istotom żywym za pomocą kijów i kamieni. Rezultatem tego jest to, że *mahāpurisa* zawsze będzie miał dobrą przemianę materii i będzie cierpiał jedynie na niewielkie choroby.

21 i 22. *Mahāpurisa* ma głęboko niebieskie oczy (*abhinīlanetta*). Pali, jak wiele starożytnych języków, nie rozróżnia wyraźnie między kolorem czarnym a niebieskim, *nīla* oznaczająca oba[242]. Jednak w tym przypadku wyraźnie chodzi o kolor „niebieski", ponieważ komentarz mówi, że ma on barwę przypominającą kwiat lnu. Jego oczy są również porównywane do ozdobnego okna prowadzącego do *vimāny* (pałacu deva). *Mahāpurisa* ma rzęsy jak nowo narodzona czerwona cielęcina. Chociaż rzęsy są szczególnie wspomniane, ten znak odnosi się do doskonałości całego oka, które nie jest zapadnięte jak u słonia ani wystające jak u myszy, ale idealnie osadzone, przypominające dobrze wypolerowany kamień szlachetny. Same rzęsy są miękkie, bardzo cienkie i czarne (*nīla*).

Te cechy są nabyte, ponieważ *mahāpurisa* w poprzednich wcieleniach zawsze patrzył na innych bezpośrednio, z życzliwością, nigdy bocznie jak krab, ani nigdy z jadowitym (*visāci)* spojrzeniem. W wyniku tej cechy *mahāpurisa* jest postrzegany z uczuciem przez wszystkie klasy i rodzaje istot.

23. Jego głowa przypomina królewski turban (*uṇhīsasīsa*). Komentarz podaje dwa wyjaśnienia tego znaku, które nie wykluczają się nawzajem. Pierwsze z nich mówi, że *mahāpurisa* ma pasmo mięsa biegnące wzdłuż czoła od ucha do ucha, które przypomina owijanie królewskiego turbanu. Zresztą podobieństwo nie jest przypadkowe, ponieważ królowie przyjęli noszenie turbanu na wzór czoła *mahāpurisy*. Drugie wyjaśnienie mówi, że jego głowa jest doskonale okrągła, nie zdeformowana w żaden sposób, jak głowy innych ludzi.

---

[241] *Ṣamavaṭṭakkhandha* — dosłownie "masa jest równa wokół". Nie jest do końca jasne, dlaczego ten termin odnosi się do gardła, ale zarówno opis w suttach, jak i wyjaśnienie komentarzy, jasno wskazują, że tak jest.

[242] Jednak kaṇha i także kāḷa oznaczają „czarny" wyłącznie. Nie wydaje się, aby istniało słowo wyłącznie oznaczające „niebieski".

Ten znak jest nabyty przez bycie w przeszłych życiach pierwszym w umiejętnościach, przestrzeganiu zasad i postów, szanowaniu matki i ojca oraz w hojności. W wyniku tego znaku cieszy się lojalnością swoich naśladowców.

24 i 25. *Mahāpurisa* ma tylko jeden włos na każdym porze (*ekekaloma*)[243]. Ma także niezwykłą kępę włosów nad nosem, pomiędzy brwiami, zwaną *uṇṇā* (dosłownie „bawełna"). Kiedy jeden z tych włosów jest chwycony za końcówkę i rozciągnięty, ma długość równą połowie długości jego ramienia. Po puszczeniu skręca się z powrotem w spiralę zgodnie z ruchem wskazówek zegara, z końcem skierowanym ku górze. Jest on czysto biały, niezwykle miękki i delikatny. *Uṇṇā* jest uważana za bardzo piękną i porównywana do srebrnej gwiazdy umieszczonej na złotej płycie, strumienia mleka wylewanego z złotego dzbanka lub do gwiazdy porannej.
Te dwa znaki zostały nabyte dzięki kammie zawsze mówienia prawdy. Rezultatem jest to, że *mahāpurisa* będzie słuchany przez swoich naśladowców.

26 i 27. *Mahāpurisa* ma czterdzieści zębów, po dwadzieścia w górnej i dolnej szczęce. Te zęby są całkowicie równe, bez jakichkolwiek nierówności, jakby wyrzeźbione z muszli. Inni ludzie mogą mieć zepsute zęby lub zęby czarne, ale zęby mahāpurisy są zawsze czyste, błyszczące i białe.

Te znaki zostały nabyte dzięki kammie, w której poprzednich życiach mahāpurisa nigdy nie mówił oszczerstw, lecz zawsze starał się pogodzić tych, którzy byli w konflikcie. W wyniku tych znaków jego naśladowcy będą harmonijnie zjednoczeni, a nie podzieleni jeden przeciwko drugiemu.

28 i 29. Język *mahāpurisy* jest bardzo długi, szeroki i elastyczny. Ponieważ ten znak nie jest łatwo dostrzegalny, kiedy Buddha chciał go zademonstrować, aby rozwiać wątpliwości pytających braminów, najpierw zwinął język w ciasny rulon przypominający szpilkę. W ten sposób pokazał jego elastyczność. Aby udowodnić jego długość, wsadził koniec języka do każdego ucha na zmianę. Aby pokazać jego szerokość, pokrył nim całe swoje czoło (np. MN 91). Ponadto *mahāpurisa* ma bardzo czysty, brahmowy głos. Jest to efekt tego, że jego narządy mowy są oczyszczone i nie są zatkane przez śluz ani żółć. Jego głos porównywany jest do głosu indyjskiego kukułki (*karavīka*[244]).

Te znaki zostały zdobyte przez powstrzymywanie się od ostrego mówienia w poprzednich żywotach oraz zawsze wypowiadanie słów, które były przyjemne do słuchania, miłe i użyteczne dla wielu osób. W wyniku posiadania tych znaków, mowa *mahāpurisy* jest zawsze słuchana z uwagą.

30. Mahāpurisa ma szczęki podobne do lwa. W przypadku lwa tylko dolna szczęka jest doskonale uformowana, ale w przypadku mahāpurisy obie szczęki są takie. Porównuje się je do półksiężyca. Posiada ten znak, ponieważ w poprzednich żywotach jego mowa była pełna sensu i związana z Dhamma.

[243] Komentarz do Suttapada Mahāpadāna nie wyjaśnia tego terminu, dlatego postępuję zgodnie z zwykłym wyjaśnieniem, jak na przykład w GGB s. 238. Wersety w Lakkhaṇa Sutta (DN 30) zawierają frazę: „z żadnego pora nie wyrastają dwa włosy".
[244] Ptak karavīka (Cuculus micropterus) jest uważany za posiadającego szczególnie czysty i melodyjny śpiew.

Dzięki mocy tego znaku, jeśli *mahāpurisa* stanie się *cakkavattim*, nie może zostać pokonany przez żadnego ludzkiego wroga. Jeśli stanie się Buddhą, nie może zostać pokonany przez nic – ani przez wrogów ludzkich, ani nieludzkich, ani przez wewnętrzne zanieczyszczenia.

31 i 32. Zęby *mahāpurisy* są równe, a jego kły są bardzo jasne. Zęby zwykłych ludzi mają przerwy między sobą, w które wplątują się kawałki jedzenia podczas jedzenia. Tak nie jest w przypadku *mahāpurisy*. Jego zęby są równomiernie ustawione, bez krzywizn i przerw, jak rząd diamentów. Ponadto cztery kły są wyjątkowo białe i porównywane są do porannej gwiazdy.

Zdobył te znaki, praktykując właściwy sposób życia i powstrzymując się od takich niewłaściwych zajęć jak kradzież czy oszustwo. W wyniku tych znaków, zwolennicy *mahāpurisy* będą czystymi.

W dodatku do tych 32 cech wielkiego człowieka, w komentarzach odnotowywane są również czasami wzmianki o 80 mniejszych znakach (*asīti anubyañja*)[245]. Jednakże nie są one szczegółowo opisane ani w komentarzach, ani w sub-komentarzach, i musimy sięgnąć po średniowieczne źródła, aby znaleźć ich listę. Wiersz biograficzny Buddhy z XII wieku, *Jinālaṅkāra*, jest cytowany przez *Wielką Kronikę Buddhów* jako źródło tej listy (GGB, s. 243 i następne). Nie zamierzamy badać tych cech szczegółowo, ale warto poczynić kilka ogólnych uwag. Większość z tych mniejszych cech nie jest tak niezwykła jak główne cechy, lecz stanowi proste stwierdzenia o fizycznej urodzie: "porządne i gładkie paznokcie u rąk i nóg", "dobrze proporcjonalne ciało", "błyszczące zęby", "ciało wolne od pieprzyków lub piegów" itp. Tylko dwie z nich można by uznać za nadprzyrodzone i obie zostały już wspomniane w komentarzach. *Mahāpurisa* ma siłę "tysiąca miliardów słoni Kalavaka". W *Komentarzu do Saṃyutta Nikāya* znajduje się opis siły różnych klas słoni, a Buddha jest tam uznawany za posiadającego siłę dziesięciu słoni Chaddanta (najsilniejszego rodzaju, magicznego rodzaju latającego słonia). Każda klasa słoni ma jakąś wielokrotność siły poprzedniej klasy, a robiąc odpowiednie obliczenia, oznacza to, że Buddha miał siłę równą 100 miliardom ludzi! (SN-a 12:22)

Innym niezwykłym znakiem wśród 80 mniejszych znaków jest *ketumāla* ("wieniec promieni"), który emanuje z głowy *mahāpurisy*. Zawsze jest wspomniany w odniesieniu do wspaniałego wyglądu Buddhy i zazwyczaj jest uwzględniany razem z 32 głównymi i 80 mniejszymi znakami.[246] To należy odróżnić od innej niezwykłej cechy wyglądu Buddhy, jaką jest obecność sześciu kolorowych promieni, które emanują z jego ciała, zwanych *buddharasmi*. Te promienie emanowały na odległość 80 *hattha* (łokci) od jego ciała. Z jego tułowia emitowały się złote promienie w każdą stronę. Promienie „koloru szyi pawia" (*moragīvavaṇṇa*, kolor siarczku miedzi/niebieski-pawi) emanowały ku górze z włosów na jego głowie. Promienie „koloru czerwonego koralu" (*pavāḷa*) wydobywały się z jego stóp i rozprzestrzeniały się po ziemi. Białe promienie wychodziły z jego zębów, oczu i paznokci.

Promienie o kolorze karmazynowym (*mañjeṭṭha*) emanowały z „tego miejsca, gdzie czerwony i żółty kolor się mieszają". Na końcu emitowały się promienie jasne (*pabhassara*), rozprzestrzeniając się wszędzie (Ud-a 8:6). Oczywiście część z tego opisu jest nieco niejasna. Późniejsza tradycja przyjęła kombinację kolorów: niebieski, żółty, czerwony, biały, pomarańczowy i jasny jako kolory promieni Buddhy, co można zobaczyć na Sri Lankijskiej fladze buddyjskiej.

[245] Np. DN-a 16, DN-a 30, MN-a 140, AN-a 3: 64
[246] Np. Ud-a 1: 10, Sn-a 1:11, Vv-a 83.

Jedną pozostałą osobliwością fizycznego wyglądu Buddhy warto wspomnieć, choć tylko po to, by ją odrzucić. Niektórzy uważali, że Buddha miał trzy razy większy wzrost niż przeciętny człowiek, a takie przedstawienia można czasem spotkać w starożytnej sztuce cejlońskiej, gdzie gigantyczny Buddha góruje nad swoimi maleńkimi uczniami. Opiera się to na pojedynczym fragmencie w *komentarzu do Vinai* (Vin-a Sd 6), który omawia jednostki miary i mówi, że *sugatavidatthi* (rozpiętość Buddhy) jest trzy razy większa niż rozpiętość średniej wielkości człowieka. Wszystkie mniejsze jednostki miary w Indiach (jak w większości miejsc) opierały się na wymiarach ciała ludzkiego. *Vidatthi* oznaczało szerokość ręki. Jeśli wszystkie wymiary Buddhy miałyby być wyliczane na tej podstawie, miałby on więcej niż pięć metrów wzrostu. Istnieje kilka fragmentów w suttach, które wskazują, że choć mógł być wysoki, to nie był nadmiernie wyrośnięty; na przykład, gdy król Ajātasattu nie rozpoznaje go wśród swoich uczniów z daleka (DN 2). Dlaczego kompilatorzy Vinai wprowadzili tę dziwną miarę, pozostaje tajemnicą.[247]

[247] Zobacz dyskusję w Thanissaro, 2007, tom 1, s. 559-560.

3:1:10 CAKKAVATTI—MONARCHA ŚWIATA

Jak już widzieliśmy, przed *mahāpurisą* otwierają się dwie możliwe drogi kariery, w zależności od tego, czy podąża drogą świeckiego, czy *samaṇa*. W obu przypadkach osiąga on najwyższy szczyt wybranej przez siebie ścieżki. Jeśli wstępuje w życie wyrzeczeń jako *samaṇa*, staje się Buddhą; jeśli pozostaje w życiu świeckiego, osiąga najwyższy możliwy status światowy, którym jest *cakkavatti*, „Obracający Kołem" lub uniwersalny monarcha.

Opis *cakkavattiego* (uniwersalnego monarchy) jest następujący:

> Jeśli pozostanie gospodarzem domowym, stanie się *cakkavatti* królem, sprawiedliwym (*dhammika) dhammarājā*, zdobywcą czterech stron świata, ustanawiającym bezpieczeństwo w wszystkich krajach, obdarzonym siedmioma skarbami: skarbem koła, skarbem słonia, skarbem konia, skarbem klejnotu, skarbem kobiety, skarbem gospodarza domowego i skarbem doradcy. Będzie miał ponad tysiąc synów, bohaterów o męskich ciałach, którzy pokonają wszystkie wrogie armie. Zdobędzie całą ziemię ograniczoną przez morze za pomocą Dhammy, bez użycia kijów czy mieczy, i będzie nią rządzić za pomocą Dhammy.[248]

Komentarz rozwija niektóre z tych terminów (zajmiemy się siedmioma skarbami w szczegółach poniżej): Nazywa się go *dhammika*, ponieważ działa na korzyść innych, a *dhammarāja*, ponieważ działa na swoją własną korzyść. Jest zwycięzcą czterech stron, ponieważ jest władcą (*issara*) świata z jego czterema oceanami, ozdobionym czterema kontynentami. Zwycięża nad wszystkimi wrogami, a wszyscy królowie są jego poddanymi. "Ustanawia bezpieczeństwo nad wszystkimi krajami" oznacza, że wszyscy jego wasale są zadowoleni ze swoich obowiązków i żadna rebelia przeciwko niemu nie jest możliwa. Jego tysiąc synów jest odważnych, o ciałach jak devy. Jeśli jakiś wróg ośmieliłby się stanąć przeciwko nim, byliby w stanie zmiażdżyć go swoją wielką siłą. Ale król (i zapewne jego synowie) nie zabijają żadnych istot żywych i przestrzegają pięciu wskazań (DN-a 3). Wydaje się, że *cakkavatti* ma potencjał ogromnej siły, ale nigdy nie musi jej używać.

Cakkavatti cieszy się czterema specjalnymi mocami (*iddhi*). Po pierwsze, jest piękniejszy od innych ludzi. Po drugie, ma dłuższe życie niż inni ludzie. Po trzecie, cieszy się doskonałym zdrowiem, wolnością od chorób i dobrym trawieniem. Po czwarte, jest bardzo kochany przez wszystkich w swoim królestwie, jak ojciec jest kochany przez swoje dzieci. Mówi się, że pewnego razu *cakkavatti* przejeżdżał przez park, aby zaczerpnąć świeżego powietrza, a ludzie pytali woźnicę, czy może jechać wolniej, by mogli dłużej cieszyć się widokiem swojego monarchy (MN 129). Wszystkie klasy ludzi cenią sobie nie tylko widok, ale także słowa *cakkavatti*. Kiedy przemawia do ich zgromadzenia, są zachwyceni i nie mogą się nasycić jego mową. Komentarz zawiera krótkie podsumowania tych przemówień. Do *khattiyów* (szlachta wojowników) mówi:

[248] Ten fragment pojawia się wielokrotnie w Dīgha Nikāya, w DN 3, DN 14, DN 26 i DN 30.

„Jak, ojcowie (*tāta*), spełnia się obowiązki króla? Przez zachowanie tradycji." Do braminów mówi: „Jak, nauczyciele (*ācariya)*, recytujecie i uczcie swoich uczniów mantry (czyli Wedy)? Przez otrzymywanie ofiar i odzieży oraz przestrzeganie zasad." Do gospodarzy mówi: „Jak to jest, ojcowie (*tātā*), że władza królewska nie panuje za pomocą kija, kajdan ani ucisku? Przez królewskie (*deva*, często używane metaforycznie dla władzy królewskiej) prawowite rozdawanie bogactwa, aby plony mogły rosnąć." Do *samaṇów* mówi: „Jak, czcigodni panowie (*bhante*), zdobywa się niezbędne dla wyjścia do życia? Przez gorliwość w wypełnianiu obowiązków *samaṇy*" (AN-a 4:130).

Istnieje uderzająca paralela między Buddhą a *cakkavatti*, szczególnie w odniesieniu do symboliki koła. Tak jak mówi się, że Buddha obrócił koło Dhammy (*dhammacakka*), "którego nie może cofnąć żaden *samaṇa*, bramin, deva, māra, brahmā ani ktokolwiek na świecie" (SN 56:11), tak też mówi się, że *cakkavatt*i obraca koło za pomocą Dhammy (*dhammena cakkaṃ vatteti*), którego nie może cofnąć żaden wrogi człowiek (AN 5:131). Komentarz do tego fragmentu precyzuje, że jest to *āṇācakka*, "koło władzy", w przeciwieństwie do koła Dhammy, które obraca Buddha. (Zbadamy ważny motyw koła *cakkavatti* poniżej). Oba te "obracania koła" reprezentują momenty głębokiego znaczenia kosmiczno-historycznego, jedno na poziomie świeckim, a drugie na poziomie duchowym. *Cakkavatti* posiada pięć cech, dzięki którym dokonuje tego obrotu. Po pierwsze, zna to, co jest właściwe (*atthaññu*), to znaczy zna rolę króla. Po drugie, zna doktrynę (*dhammaññu*), to znaczy zna tradycyjne nauki. Po trzecie, zna miarę (*mattaññu*), to znaczy zna właściwe granice kary i siły. Po czwarte, zna czas (*kālaññu*), to znaczy wie, kiedy jest czas na radość z panowania, kiedy na wydawanie wyroków, a kiedy na objazd swoich ziem. Po piąte, zna zgromadzenia (*parisaññu)*, to znaczy wie, które to zgromadzenie *khattiyów*, które braminów, które *vessów*, które *suddów*, a które *samaṇów*[249]. Tekst ten kontynuuje, przypisując równoległy zestaw pięciu czynników Buddzie.

Szczęście, jakiego doświadcza *cakkavatti*, jest jak kamyk w porównaniu do Gór Himavā, kiedy zestawimy je z radościami doświadczanymi w królestwie deva (MN 129). Niemniej jednak, życie *cakkavatti* uważane jest za szczyt radości i przyjemności, jakie można osiągnąć w ludzkim świecie, dzięki siedmiu skarbom i czterem mocom. Aby porzucić taką władzę, trzeba mieć niezwykły charakter. Kiedy młody Siddhattha Gotama opuścił dom, by rozpocząć swoją duchową wędrówkę, kiedy stał przy bramie miasta, Māra kusił go tymi słowami: „Mój drogi, nie odchodź. Tutaj, za siedem dni, objawi się dla ciebie skarb koła i będziesz panować nad czterema wielkimi kontynentami i dwoma tysiącami mniejszych wysp. Zostań tutaj, mój drogi". Lecz Bodhisatta odrzucił te pokusy, „mając w ręku królewski skarb *cakkavatti*, odrzucił go jak grudkę śliny" (Jātnid 2).

Widzieliśmy, że idea królewskości jest problematyczna dla buddyzmu. Choć ma ona czysto doczesne pochodzenie jako mechanizm społeczno-polityczny służący utrzymaniu porządku, a w praktyce często jest instytucją opresyjną, brutalną i rabunkową, nie jest jednak całkowicie pozbawiona sakralnego komponentu. *Cakkavatti* rozwiązuje ten dylemat i reprezentuje idealną perfekcję królewskości. *Cakkavatti* jest prawdziwym uniwersalnym monarchą, jednoczącym całą ziemię pod jednym panowaniem, w tym odległe kraje, które zwykle nie są znane ludowi *majjhimadesa*. Co więcej, czyni to „za pomocą Dhammy", bez użycia przemocy. Jak zobaczymy w kolejnych częściach, wszyscy królowie ziemi poddają się jego moralnej sile bez wojny. Ponadto, nie jest on rabusiem swoich poddanych, ale dobroczyńcą, obdarowującym wszystkie klasy ludzi bezpieczeństwem i bogactwem. Zobaczymy poniżej, że jednym z niezwykłych źródeł

[249] AN 5:131. Wyjaśnienia terminów pochodzą z komentarza.

dochodów dostępnych *cakkavatti* jest ogromny zapas cennych kamieni i złota znajdujący się na dnie oceanu, który zbiera za pomocą nadprzyrodzonej mocy skarbu koła. Jego życie osobiste również jest wzorem. Choć cieszy się obfitością zmysłowych przyjemności, jak każdy indyjski maharadża, zna on granice i odpowiedni czas na nie i nigdy nie zaniedbuje swoich obowiązków. Co więcej, zawsze przestrzega zasad i ślubów *uposathy*.

Idea *cakkavatt*i, rządzącego za pomocą Dhammy, miała duży wpływ jako wzór dla późniejszych królów w buddyjskiej Azji, nawet jeśli tylko jako propagandowy motyw[250]. Oczywiście żaden król w czasach historycznych nie zdołał zrealizować prawdziwej uniwersalnej monarchii. Jednak Król Aśoka, który zjednoczył cały subkontynent indyjski i starał się rządzić zgodnie z zasadami Dhammy, został uznany za *dīpacakkavatti*, co jest niższym rodzajem *cakkavatti*, który jednoczy tylko jeden kontynent-wyspę Jambudīpa (Vin-a Pār 2). Tradycja buddyjska przewiduje, że w tej kappie pojawi się jeden ostateczny *cakkavatti*, Sańkha, który będzie rządził w tym samym czasie, co pojawienie się ostatniego Buddhy w tej kappie, Metteyyi (DN 26).

[250] Zobacz Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*, 1976, który bada, jak idea cakkavatti wpłynęła na buddyjskich królów Azji Południowo-Wschodniej.

3:1:11 CAKKARATANA—SKARB KOŁA

Jednym z definiujących atrybutów *cakkavattiego* jest posiadanie siedmiu wspaniałych „skarbów" (*ratana*). Pierwszym i najważniejszym z nich jest *cakkaratana*, czyli „Skarb Koła". Jest to cudowne Koło, które pojawia się na niebie i oznacza zasłużonego króla jako *cakkavattiego*. Jest ono integralną częścią jego kariery i stanowi symbol jego statusu. Pojawienie się Koła na niebie nad jego pałacem oznacza początek jego panowania jako *cakkavatti*, a on pokojowo podbija świat, podążając za jego śladem. Jeśli jednak nie spełni swoich obowiązków, Koło znika, a jego władza dobiega końca.

W komentarzu do *Mahāsudassana Sutta* (DN-a 17) znajduje się szczegółowy opis *cakkaratany* („Skarbu Koła"). Jest to noc *uposathy*, a król Sudassana, po zdobyciu wielu zasług dzięki hojnej jałmużnie, udał się do wewnętrznej komnaty i usiadł w pozycji lotosu, medytując nad cnotą swojej hojności, gdy pojawia się Koło:

> Pojawia się jak masa szafiru, rozcinając powierzchnię wschodniego morza. Zobrazowując boski blask, jest kołem o tysiącu szprych, pełnym z osią i obręczą, doskonałym pod każdym względem.
>
> Oś koła jest zrobiona z szafiru. W środku znajdują się rury[251] wykonana z najczystszej srebrnej rudy, która błyszczy jak rząd czystych zębów w uśmiechniętej twarzy. Centralne otwarcie przypomina pełny księżyc. Zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz, wyłożona jest płytami srebra. Te płyty otaczają rury, a w miejscu ich połączenia można dostrzec wyraźne, dobrze wykonane napisy. Nawiasem mówiąc, nawa jest doskonała pod każdym względem.
>
> Istnieje tysiąc szprych wykonanych z siedmiu drogocennych rzeczy.[252] Są promienne jak promienie słońca. Na ich końcach znajdują się klejnotowe kapitele,[253] gdzie można zobaczyć wyraźne, starannie wykonane napisy. Szprychy są doskonałe pod każdym względem.
>
> Obręcz lśni promieniami niczym wschodzące słońce. Jak uśmiechnięte usta, jest wykonany z ciemnoczerwonego, gładkiego, czystego koralu. Jednak połączenia przypominają blask wieczornego słońca lub złoto Jambu[254]. Wokół okręgu, w miejscach złączeń, można zobaczyć wyraźne, starannie wykonane napisy. Obręcz jest doskonała pod każdym względem.
>
> Na tylnej stronie obręczy, pomiędzy każdymi dziesięcioma szprychami, znajduje się koralowa rurka z wyciętym otworem, jak flet. Gdy wiatr przechodzi przez nią, wydaje dźwięk przypominający bardzo wprawną muzykę graną przez pięcioosobową orkiestrę. Dźwięk jest uroczy, zachwycający, przyjemny i upajający. Koralowa rurka ma nad sobą

[251] "Panāḷi" zwykle odnosi się do rury wodociągowej. Dokładne znaczenie w tym kontekście jest niejasne. Interpretuję to słowo w liczbie mnogiej, co pasuje do kontekstu.
[252] Złoto, srebro, perły, rubiny, lapis-lazuli, koral i diament.
[253] To jest przypuszczenie. Pali używa wyrażenia *ghaṭaka-maṇika*. Te słowa mogą odnosić się do różnych rodzajów naczyń, a *ghaṭaka* może również oznaczać rodzaj architektonicznego kapitelu, który umieszcza się na szczycie filaru.
[254] Jest to szczególny rodzaj bardzo finezyjnego złota.

biały parasol. Po obu stronach zwisają girlandy kwiatów. Dwa rzędy tych kwiatów, trzymane przez sto parasoli[255], ozdabiają obręcz.

Na dwóch z rur w nawie znajdują się twarze lwów[256], z których wydobywa się czerwona wełniana kula, przypominająca wschodzące słońce, wielkości pnia palmy, wspaniała i pełna promieni jak pełnia księżyca. Z tych kul zwisają dwie nitki pereł, jak uśmiechnięta twarz, jak niebo-rzeka.[257]

Kiedy Koło obraca się na niebie, wydaje się, jakby obracały się tam trzy koła. Tak więc jest ono doskonałe pod każdym względem.

Gdy Koło się objawia, jako pierwsi dostrzegają je mieszkańcy królewskiego miasta.

Gdy ludzie, po zjedzeniu wieczerzy, siedzą w progach swoich domów lub rozmawiają przyjaźnie na ulicach i skrzyżowaniach, a ich dzieci bawią się w gry, *dhammacakka*[258] zbliża się przez powietrze. Nie leci ani zbyt wysoko, ani zbyt nisko, lecz dokładnie na wysokości wierzchołków drzew. Z odległości dwunastu *yojana* do uszu mieszkańców miasta dociera słodki, zachwycający dźwięk. Z odległości jednej *yojana* ich oczom ukazuje się lśniąca, olśniewająca feeria wielu barw, gdy Koło zbliża się do królewskiego miasta.

Gdy słyszą ten dźwięk, pytają: „Skąd dochodzi ten dźwięk? Kto go wydaje?" Gdy rozważają to w swych sercach, na wschodzie pojawia się jasne światło. Jeden człowiek mówi do drugiego: „To cud! Dotąd księżyc był sam na niebie, a teraz są dwa pełne księżyce, niczym para królewskich łabędzi płynących po niebie!" Inny odpowiada: „Co ty mówisz? To nie jest drugi księżyc, to z pewnością słońce, z jego promiennymi czerwonymi i złotymi promieniami." Jeszcze inny dodaje: „Wariujesz! Jak słońce miałoby gonić księżyc po niebie? To na pewno *vimāna*[259] – wspaniały pałac niebiański, lśniący i pokryty klejnotami, powstały z zasług." Ale ktoś inny mówi: „Przyjaciele, pleciecie bzdury. To bardzo pomyślny znak, że pojawił się *cakkaratana* (Skarb Koła)!"

Ta przyjazna rozmowa cichnie, gdy Koło oddala się od tarczy księżyca i zbliża się do miasta. Ktoś pyta: „Dla kogo pojawiło się to Koło?" Odpowiadają mu: „Nie może być inaczej – to dla naszego własnego Mahārājy („Wielkiego Króla"), który wypełnił obowiązki Króla Obrotu Koła (*cakkavatti*), dla którego to Koło przybyło." Wtedy tłum ludzi, widząc i rozumiejąc, podąża za Kołem, które okrąża mury miasta siedem razy zgodnie z ruchem wskazówek zegara, jakby chciało jasno wyrazić swój cel – przybycie do króla. Harem królewski stoi w oknach pałacu; ogarnięte radością i zachwytem kobiety oddają hołd Kołu, rzucając kwiaty.

---

[255] Inne odczytanie, które występuje w niektórych wersjach, mówi, że kwiaty są podtrzymywane przez włócznie, po dwie na każdy parasol, po jednej z każdej strony. Zależy to od tego, czy kluczowe słowo to *sata* „sto" czy *satti* „włócznia". Zob. Karunaratne 1969.

[256] Sīhamukhā – co można również interpretować jako „lwie paszcze".

[257] Akāsagaṅgāga – „niebiański Ganges", czyli Droga Mleczna. Cały ten akapit jest bardzo trudny do interpretacji, zwłaszcza jeśli chodzi o rozmieszczenie poszczególnych elementów. Późniejsza ikonografia często przedstawiała Koło podtrzymywane przez dwa lwy, z których pysków wychodziły sznury pereł lub kwiatów. Zob. Karunaratne 1969.

[258] Dhammacakka – „Koło Dhammy" (Koło Prawdy). Jest to nietypowe użycie tego terminu, który zazwyczaj odnosi się wyłącznie do metaforycznego Koła, wprawionego w ruch przez Buddhę poprzez jego nauczanie.

[259] Vimāna – siedziba Devy, niebiański pałac obdarzony mocą latania.

Król zostaje poinformowany o tym cudzie przez swą świtę, wstaje ze swojego miejsca medytacji i wychodzi na balkon audiencyjny[260], by zobaczyć to na własne oczy.

> Król myśli: „Słyszałem, że kiedy właściwie namaszczony król *khattiya*, po obmyciu swojej głowy i wykonaniu kammy *uposatha* w piętnasty dzień miesiąca, zobaczy to *cakkaratana* pojawiające się na wyższym piętrze pałacu, kompletne i doskonałe, z tysiącem szprych, z obręczą i piastą, to ten król jest *cakkavatti* ('Obracaczem Koła')[261]." Wtedy Koło porusza się w górę i w dół na niebie o cal lub dwa, na znak potwierdzenia. Król bierze złoty dzbanek z dzióbkiem przypominającym trąbę słonia i skrapia Koło wodą, mówiąc: „Zwyciężaj, O Wielkie Koło![262]" Tak czynili wszyscy *cakkavatti* na przestrzeni dziejów.

Interesującym pytaniem, które warto postawić w tym momencie narracji, jest rozmiar Koła. Nigdzie nie jest to wyraźnie określone, a w rzeczywistości wydaje się zmienne. Z jednej strony rury, które stanowią małą część jego struktury, opisane są jako wielkości pni palm, a nadchodzące Koło jest widoczne dla mieszkańców miasta z odległości jednej *yojana*. Z drugiej strony, gdy zbliża się do pałacu, zawiesza się tuż przed balkonem króla i potwierdza swoją obecność, poruszając się w górę i w dół o kilka cali. To nie zdaje się wspierać wcześniejszego wyobrażenia o jego olbrzymim rozmiarze.

> Gdy tylko te słowa zostały wypowiedziane, *cakkaratana* wznosi się na niebo i zaczyna obracać. Król wsiada do swego rydwanu, który również wznosi się w powietrze, by podążyć za Kołem. Wtedy także dworzanie króla unoszą się w powietrze, niosąc królewski parasol, wachlarz, muszlę kauri i inne przedmioty, a także jego harem. Następnie królewska armia, ubrana w różnorodne zbroje i mail, wystrojona w rozmaite wspaniałe i okazałe sposoby, unosząc wysoko sztandary i flagi, również wznosi się w powietrze. Na końcu trzej urzędnicy – wicekról (*uparāja*), generał (*senāpati*) i pan (*pabhu*) wsiadają na pojazdy i wznoszą się, by podążyć za królem. Służba królewska w mieście obwieszcza bębnem: „Nasz król stał się *cakkavatti* – wszyscy powinni się przyozdobić zgodnie ze swoimi możliwościami i zgromadzić." Wówczas wszyscy mieszkańcy miasta składają hołd Kołu na różne sposoby, rzucając kwiaty i tak dalej. Wszyscy unoszą się w powietrze, by podążyć za królem.
>
> Jego świta rozciąga się na odległość dwunastu *yojana*, a wśród niej nie ma ani jednej osoby z uszkodzonym ciałem ani w zabrudzonych szatach; czysta jest świta *cakkavatti*.
>
> Świta *cakkavatti* podróżuje przez powietrze jak czarownicy (*vijjādharapurisa*), jakby szli po płaskiej powierzchni usłanej szafirami. Świta przemieszcza się tuż nad wierzchołkami drzew, ani zbyt wysoko, ani zbyt nisko, przechodząc przez kraj. Każdy, kto chce zebrać kwiaty lub owoce z drzew, może to zrobić. Ludzie stojący na ziemi mogą wyraźnie ich obserwować i mówić: „Oto król, oto wicekról, a tam generał." Podróżując, mogą przyjąć dowolną postawę i nawet wykonywać różne prace rzemieślnicze, tak jakby znajdowali się na ziemi.
>
> Biorąc świtę *cakkavatti* ze sobą, *cakkaratana* okrąża lewą stronę Góry Sineru, podróżuje przez siedem tysięcy *yojana* po wielkim oceanie i dociera do wyspy-kontynentu Pubbavideha. A w miejscu, w którym Koło spocznie, król zakłada osadę, razem ze swoją

[260] Balkon ten nazywany jest w języku pāli sīhapañjara, co dosłownie znaczy „lwia klatka". Subkomentarz opisuje go jako znajdujący się na wyższym piętrze pałacu i używany w sytuacjach, gdy król pragnie przemówić do swoich poddanych.

[261] Ten fragment pochodzi z sutty DN 17, znanej również jako Cakkavatti-Sīhanāda Sutta („Kazanie o Lwi Ryk Koła Króla Obracającego Koło").

[262] *Bhavaṃ cakkaratanan-ti*.

czteroczęściową armią.[263] Tam, na przestrzeni dwunastu *yojana* wzdłuż, trzydziestu sześciu *yojana* wokół, rozbijają obóz. Tam wszystkie potrzeby są łatwo dostępne; jest cień i woda na przyjemnej, gładkiej i równej ziemi. Nad nimi stoi Koło, jako znak. [264] Widząc ten znak, ludzie schodzą i po kąpieli oraz posiłku, budują sobie mieszkania tam, gdzie tylko chcą.

Obcy królowie przybywają do osady *cakkavatti*, ale nie po to, aby walczyć. W obecności *cakkaratana* nikt nie odważyłby się podnieść broni przeciwko jego majestatycznej mocy (*ānubhāva*). Królowie, przybywając tam, jeden po drugim, ofiarowując swoje bogactwa i swoje panowanie, składają hołd *cakkavatti*, pochylając swoje wysadzane klejnotami koki do jego stóp i mówią: „Przyjdź, wielki królu! Witaj, wielki królu! Jesteśmy Twoi, prosimy, napomnij nas." A *cakkavatti* udziela im takiej rady: „Nie zabijajcie istot żyjących! Nie bierzcie tego, co nie zostało dane! Nie kłamcie! Nie pijcie napojów odurzających! Cieszcie się swoim jedzeniem!"[265] Jak daleko ci królowie idą za tą radą, biorąc pod uwagę, że nie wszyscy obecnie podążają za nauką Buddhy? Oni ją jednak śledzą, ponieważ są mądrzy i uczciwi.

Po udzieleniu tej rady królom Pubbavideha, ludzie *cakkavatti* jedzą swoje śniadanie, a następnie ponownie unoszą się w powietrze, podążając za Kołem przez wschodni ocean. Następnie Koło zanurza się w morzu na głębokość jednej *yojana*. Gdziekolwiek Koło uderza w fale, woda cofa się, jak wąż, który poczuł jad; wody morza opadają i zamieniają się w ściany lapis-lazuli. W tej chwili, jakby na pokazanie szczęścia i zasług *cakkavatti*, dno morza zostaje odkryte, usiane wieloma rodzajami klejnotów. Towarzysze króla, widząc klejnoty, zbierają tyle, ile chcą, napełniając swoje kolana i tak dalej. Kiedy już się nacieszą, Koło ponownie się obraca i zaczyna wznosić się. Wody oceanu zostają pokonane przez majestat *cakkaratana* i odchodzą od kręgu jego obręczy.

Po zdobyciu Pubbavideha, *cakkavatti* kieruje się na południe nad ocean, pragnąc podbić Jambudīpę.

Król Obracający Kołem wraz ze swoją armią i świtą powtarza ten sam rytuał na Jambudīpie, Aparagoyānie i Uttarakurze, za każdym razem zakładając obozowisko, przyjmując poddanie się miejscowych monarchów i udzielając im formalnej rady. Po każdym podboju kontynentu Koło ponownie zanurza się w morzu, a ludzie króla zbierają klejnoty leżące rozsiane na dnie morza.

W ten sposób król Mahāsudassana ustanowił swoją suwerenność nad czterema stronami świata. Aby zobaczyć swoje królestwo, król wraz ze swoją świtą unosi się wysoko w niebo i patrzy na cztery kontynenty wyspowe oraz pięćset mniejszych wysp, tak jakby oglądał cztery kwiaty lotosu w górskim jeziorze. Następnie, zgodnie z życzeniem króla, Koło wraca do królewskiego miasta stolicy. Potem staje w pobliżu wewnętrznego miasta, jego blask rozprasza ciemność nocy, tak że nie potrzeba tam żadnych lamp ani pochodni (DN-a 17).

---

[263] Piechota (infantry) Kawaleria (cavalry)Rydwany (chariots) Słonie bojowe (elephants)

[264] Akkhāhata – dosłownie „proklamacja" lub „ogłoszenie".

[265] Te przemówienia zaczerpnięte z suty, DN 17. Rada króla dla jego wasali to pięć przykazań (nieco przekształconych) plus jeszcze jedna fraza: *yathābhuttañca bhuñjathā*. Jak zauważa Maurice Walshe, „znaczenie jest niepewne." Tłumaczy tę frazę jako „bądź umiarkowany w jedzeniu" i cytuje tłumaczenie Wardera jako „rządź (zbieraj podatki) w umiarkowaniu." Zobacz Walshe, LDB, przypis 472, s. 577. Rozumiem to jako przyzwolenie na to, by królowie wasali nadal cieszyli się owocami swojego rządu.

Po zdobyciu suwerenności nad całym *cakkavāḷa cakkavatti* nie pozostaje bezczynny. Bada stan ludu i w odpowiednim czasie zasiada do sądu. Tych, którzy powinni zostać upomniani, upomina. Tych, którzy powinni zostać podniesieni, podnosi. Wszędzie stawia wszystko na swoje miejsce. (AN-a 1: 188)

3:1:12 SIEDEM SKARBÓW

Cakkavatti posiada siedem cudownych skarbów (*ratana*). Pierwszym i najważniejszym z nich jest Skarb Koła (*cakkaratana*), który został już opisany — pojawia się jako pierwszy i stanowi symbol jego władzy.

Drugim skarbem, który się pojawia, jest Skarb Słonia (*hatthiratana*).

> Po pojawieniu się Skarbu Koła, doradcy króla przygotowują odpowiednie miejsce na pomyślnego słonia. Wyrównują i oczyszczają kawałek ziemi, smarując go pastą sandałową i słodkimi wonnościami. Na dole rozsypują różnorodne pachnące kwiaty, a nad miejscem umieszczają złoty baldachim ozdobiony migoczącymi gwiazdami. Całość ma przyjemny wygląd, przypominający niebiański pałac (*vimāna*) devy.
>
> „Boski Skarb Słonia (*deva hatthiratana*) przybędzie tutaj" — mówią.
>
> Jak wcześniej, król, dokonawszy wielkiego aktu ofiarowania, przyjmuje osiem wskazań i zasiada, rozważając swoje zasługi, a dzięki mocy tych zasług przyzywa słonia z rodu Chaddanta lub Uposatha[266], który pragnie dostąpić zaszczytu i gościnności króla.
>
> Bardzo podobne do wschodzącego słońca są ozdobione szyja, stopy i twarz Skarbu Słonia. Jego ciało jest czystobiałe. Spoczywa na siedmiu podporach: czterech kończynach, trąbie, ogonie i szlachetnym organie (*varaṅgaṃ*), które wszystkie dotykają ziemi[267]. Jego większe i mniejsze członki są doskonale uformowane. Czubek jego trąby przypomina piękny, rozkwitły czerwony lotos. Jak potężny jogin (*iddhimā yogī*), potrafi sprawnie unosić się w powietrzu. Posmarowany czerwonym proszkiem arsenowym, starszy słoń przybywa z Gór Rajata, by stanąć w tym miejscu. (Jeśli pochodzi z rodu Chaddanta — przybywa najmłodszy, jeśli z rodu Uposatha — najstarszy).
>
> Kiedy król wypełni wszystkie obowiązki monarchy *cakkavatti* i wypowie swoją intencję, wówczas słoń przybywa. Tak uczynił Mahāsudassana — i słoń przybył z jego naturalnego siedliska i stanął tam. Gdy Skarb Słonia się pojawia i zostaje dostrzeżony przez opiekunów słoni, ci z wielką radością spieszą, by ogłosić to królowi. Król przybywa niezwłocznie i patrzy na niego z uradowanym sercem. Myśli: „Dobrze by było, gdyby dało się tego słonia oswoić."
>
> Myśląc w ten sposób, król podchodzi do słonia, który — widząc, że zbliża się sam król — opuszcza uszy jak oswojone cielę. Król pragnie na niego wsiąść, a jego świta, rozpoznawszy zamiar władcy, przynosi Skarbowi Słonia złote chorągwie i ozdoby oraz okrywa go złotą siatką. Król każe słoniowi usiąść, wchodzi na niego po drabinie ozdobionej siedmioma klejnotami i pragnie, by słoń wzbił się w powietrze. Natychmiast po pojawieniu się tej myśli, wielki słoń unosi się niczym królewski łabędź w szafirowoniebieskie niebo.
>
> Z tego miejsca król odbywa tak zwaną „podróż okrężną". Zanim królewska świta zakończy poranny posiłek, król przemierza na słoniu całą ziemię i powraca do królewskiej stolicy. Taka jest wielka moc Skarbu Słonia monarchy *cakkavatti*. (DN-a 17)

---

[266] Dwa rody potężnych, magicznych słoni. Zobacz § 3:2,2.

[267] Definicja siedmiu podpór (sattappatiṭṭha) pochodzi z subkomentarza. Maurice Walshe błędnie tłumaczy wyrażenie *sattappatiṭṭho iddhimā* jako „o siedmiokrotnej sile" (*of sevenfold strength*) — zob. *LDB*, s. 281.

Następnym, który się pojawia, jest Skarb Konia (*assaratana*), który zdobywa się w sposób identyczny. Doradcy przygotowują miejsce dla niego, król wypełnia swoje królewskie obowiązki, a potem koń przybywa. Król siada na nim, a koń wzlatuje w powietrze, by obiec całą ziemię. Skarb Konia opisuje się następująco:

> Dzięki mocy zasług króla pojawia się koń rasy Sindh. Lśni jak masa chmur w jesieni, ozdobiona błyskawicami. Jego stopy i pysk są czerwone. Jego czyste, gładkie i zwarte ciało przypomina promienny księżyc. Głowa jest czarna jak szyja kruka lub jak królewski szafir. Jego głowa ozdobiona jest czarnym włosiem, starannie ułożonym, niczym delikatnie skręcone trawy *muñja*.
>
> Przemierzając niebo, nazywany jest Valāhako („chmurą"), królewskim koniem, który przybył i stanął w tym miejscu. (tamże)

Po koniu, następnym, który się pojawia, jest Skarb Klejnotu (*maṇiratana*). Jest to cudowny, samopromienny kamień szlachetny.

> Po pojawieniu się Skarbu Konia, ukazuje się Skarb Klejnotu. Ma on cztery *hattha*[268] średnicy, mniej więcej wielkości koła wozu. Z obu końców, które przypominają iglice, zwisają bardzo czyste sznury pereł. Jest ozdobiony dwoma złotymi lotosami i otoczony świtą składającą się z 84 000 klejnotów. Skarb Klejnotu jest wspaniały jak pełnia księżyca, z towarzyszącą mu świtą gwiazd. Pochodzi z Góry Vepulla[269].
>
> Skarb Klejnotu to beryl[270], piękny, dobrze uformowany, ośmiokątny, starannie wypolerowany, czysty, bardzo przezroczysty, czysty i doskonały w każdej ze swoich części. Jego blask promieniuje na odległość *yojana* we wszystkich kierunkach. Król postanowił zbadać jakość tego klejnotu i, umieszczając go na szczycie swojego sztandaru, wyszedł w ciemnościach nocy ze swoją czteroczęściową armią. (DN 17)
>
> Gdziekolwiek się udali, blask klejnotu rozciągał się na odległość *yojana* we wszystkich kierunkach. Światło było jak wschodzące słońce, a rolnicy zaczęli orać pola, kupcy otworzyli swoje sklepy, a robotnicy rozpoczęli swoją pracę. „To dzień," pomyśleli. Tak właśnie objawił się Skarb Klejnotu dla króla. (DN-a 17)

Następnym, który się pojawia, jest Skarb Kobiety (*itthiratana*), cudownie piękna kobieta, która stanie się główną królową *cakkavatti*. W opowieści o królu Mahāsudassanie, ta królowa nazywała się Subhaddā.

> Wtedy przed królem pojawia się Skarb Kobiety. Jest ona urocza, piękna, miła, doskonała, o jasnej cerze; nie jest ani za wysoka, ani za niska, ani za chuda, ani za gruba, ani za ciemna, ani za blada. Przewyższa piękno ludzkich kobiet i zbliża się do urody *devī*. Jej skóra jest tak miękka w dotyku jak wata bawełniana lub puszek drzewa jedwabnego. W zimie jej kończyny są ciepłe w dotyku, a latem chłodne. Jej ciało pachnie sandałowcem, a jej usta mają zapach lotosu. Skarb Kobiety zawsze wstaje rano przed królem i kładzie się spać po nim w nocy. Zawsze jest posłuszna i uprzejma w mowie i zachowaniu. Skarb Kobiety nigdy nie zdradziłby króla, nawet w myślach, a tym bardziej w ciele. (DN 17)

---

[268] *Hattha* to długość przedramienia, czyli łokcia. Cztery *hattha* to około pięciu stóp lub około półtora metra.

[269] DN-a 17. *Vepulla* to góra znajdująca się w pobliżu Rājagahā

[270] V*eḷuriya* może również oznaczać lapis lazuli

Komentarz dodaje kilka szczegółów. Skarb Kobiety zawsze pochodzi albo z Uttarakuru, gdzie kobiety są nadzwyczaj piękne, albo z królewskiej rodziny Maddy. W wyjaśnieniu przymiotnika *dassanīyā* („piękna") mówi się, że kto tylko spojrzy na nią, ten staje się „oszalały" (*kiccavikkhepa*) (DN-a 17). Przypuszczalnie, *cakkavatti* jest silniejszy niż większość mężczyzn ludzkich.

Po Skarbie Kobiety przed królem pojawia się Skarb Gospodarza (*gahapatiratana*). Jest to człowiek, który dzięki swojemu doskonałemu kamma rodzi się w wielkim bogactwie, a król mianuje go ministrem finansów (*dhanarāsivaḍḍhako*, dosłownie „pomnażacz bogactwa"). Dzięki mocy „boskiego oka" (*dibbacakkhu*), również wynikającej z jego kamma, Skarb Gospodarza może dostrzec zakopany skarb nawet na głębokości *yojana* poniżej powierzchni ziemi (tamże).

> Wtedy Skarb Gospodarza pojawił się przed królem. Dzięki mocy swojego boskiego oka, posiadanego w wyniku swojej kamma, mógł dostrzec, gdzie zakopany jest skarb, zarówno ten posiadający właściciela, jak i bez właściciela. Zbliżył się do króla i powiedział: „Pozostań w spokoju, deva[271], ja wydobędę dla ciebie bogactwo." Pewnego razu król postanowił przetestować Skarb Gospodarza i wsiadł z nim do łodzi, którą popłynęli na środek rzeki Ganges. Tam król rzekł: „Gospodarzu, chciałbym mieć trochę złota i monet." Gospodarz odpowiedział: „W takim razie, wielki królu, niech łódź popłynie na brzeg rzeki." „To właśnie tutaj, gospodarzu, chciałbym mieć złoto i monety." Wówczas Skarb Gospodarza włożył obie ręce do wody i wyciągnął garnek wypełniony złotem i monetami. „Czy to wystarczy, wielki królu? Czy to będzie odpowiednie? Czy to wystarczy?" „To wystarczy, to będzie odpowiednie, to wystarczy." (DN 17)

Ostatnim skarbem, który się pojawia, jest Skarb Doradcy (*pariṇāyakaratana*).

> Wtedy Skarb Doradcy pojawił się przed królem. Był to człowiek uczony, mądry, bystry i zręczny[272]. Podejmuje to, co należy podjąć, porzuca to, co należy porzucić, i utrzymuje to, co należy utrzymać. Zbliżył się do króla i powiedział: „Bądź spokojny, wielki królu, ja ci doradzę." (tamże)
>
> Skarb Doradcy był jak najstarszy syn króla. Dzięki zasługom króla i własnemu dobremu kamma znał myśli innych ludzi. Potrafił określić, czy ktokolwiek w promieniu dwunastu *yojana* pragnie dobra króla, czy jego szkody. Król był z niego bardzo zadowolony i mianował go doradcą do wszystkich swoich spraw. (DN-a 17)

[271] W tym kontekście *deva* jest używane jako szacunkowy sposób zwracania się do króla
[272] *Paṇḍito viyatto medhāvī paṭibalo*

3:1:13 INDYWIDUALNI CAKKAVATTI

Chociaż zasada mówi, że tylko jeden *cakkavatti* może pojawić się w danym systemie światów w tym samym czasie (AN 1:278), zarówno czas, jak i liczba systemów światów w kosmosie są niepoliczalne. Oznacza to, że w czasie i przestrzeni kosmologicznym istniała nieskończona liczba *cakkavattich*. Buddha twierdził, że podczas swoich długich wędrówek w saṃsāra był, między innymi, *cakkavattim* setki razy[273]. Mimo tych ogromnych liczb, tylko bardzo niewielu *cakkavattich* jest wymienionych z imienia w tekstach.

Jednym z najczęściej omawianych przykładów jest **król Mahāsudassana** (DN 17 i Jāt 95), jedno z wcześniejszych wcieleń Buddhy, który może służyć jako archetyp kariery wszystkich *cakkavattich*.

Po raz pierwszy słyszymy o Mahāsudassanie w *Mahāparinibbāna Sutta* (DN 16), suttcie opisującej koniec życia Buddhy. Buddha wybrał małe miasteczko Kusinārā w kraju Malla jako miejsce swojej śmierci. Ānanda protestuje: „Proszę, czcigodny panie, nie odchodź w tym małym, jałowym, odległym mieście”[274] i wymienia kilka dużych, słynnych miast jako bardziej godne miejsca dla tego wydarzenia. Buddha odpowiada, że nie powinien tego mówić, ponieważ w dawnych czasach Kusinārā było miejscem wielkiego miasta Kusāvatī, stolicy *cakkavattiego* Mahāsudassany. Następna sutta[275] stanowi załącznik do tej części i szczegółowo opisuje karierę króla Mahāsudassany. Rozpoczyna się od tego, jak król wykonuje post *uposatha*, po czym pojawia się Koło i jego bezkrwawy podbój czterech kontynentów. Następnie pojawiają się inne sześć skarbów *cakkavattiego*. Wszystkie te wydarzenia odbywają się w ten sam sposób dla każdego *cakkavattiego*.

Wspomniane są pewne szczegóły panowania króla Mahāsudassany. Podjął on rozległe prace publiczne, takie jak budowa publicznych stawów do kąpieli i ośrodków charytatywnych. Wszystkie te budowle zostały wzniesione z ogromnym przepychem; stawy kąpielowe wyłożone były płytkami ze złota, srebra, berylu i kryształu, a schody prowadzące do wody wykonane były z tych samych cennych materiałów. Ośrodki charytatywne działały na skali znacznie wykraczającej poza zwykłe kuchnie dla ubogich:

> Król Mahāsudassana pomyślał: „A co, gdybym na brzegach stawów kąpielowych ustanowił miejsce dawania, takie, że ci, którzy będą potrzebować jedzenia, dostaną je, ci, którzy będą potrzebować napojów, dostaną je, ci, którzy będą potrzebować odzieży, dostaną ją, ci, którzy będą potrzebować pojazdów, dostaną je, ci, którzy będą potrzebować mebli, dostaną je, ci, którzy będą potrzebować kobiet, dostaną je, a ci, którzy będą potrzebować złota lub monet, dostaną to.[276]

Pałac króla Mahāsudassany został zbudowany przez Vessakammę, architekta Deva. Nazywał się *Dhammapāsāda* ("Pałac Dhammy") i był ogromny oraz wspaniały. Dhammapāsāda miał pełną *yojana* długości od wschodu do zachodu i pół *yojana* szerokości od północy do południa.

---

[273] Tak, w *AN 7:62* mówi się o tym samym, a podobne stwierdzenie pojawia się również w przypadku legendarnego nauczyciela Sunetty w *AN 7:66*.

[274] Khuddakanagarake ujjaṅgalanagarake sākhānagarake" jest tłumaczone przez Maurice'a Walshe'a poetycko jako „to żałosne, małe miasteczko z wikliny i gliny, w samym środku dżungli, na końcu świata!” (LDB, s. 266).

[275] DN 17, the *Mahāsudassana Sutta*.

[276] Komentarz do tego fragmentu rozszerza wzmiankę o kobietach, mówiąc, że „ci, którzy chcą być z kobietami, mogą to dostać”. Sugeruje to, że chodzi o coś w rodzaju państwowego domu publicznego, gdzie ludzie mogli zaspokoić swoje potrzeby w tym zakresie.

Dekoracje i wyposażenie pałacu opisane są bardzo szczegółowo, a wszystko wykonane było ze złota, srebra, berylu i kryształu. Wśród szczególnych ozdób pałacu były dwie sieci z dzwoneczkami: jedna ze złotymi dzwonkami, druga ze srebrnymi. Gdy wiatr poruszał tymi dzwonkami, dźwięk, który wydobywały, przypominał grę wirtuozów pięcioosobowej orkiestry; dźwięk ten był „piękny, ekscytujący, przyjemny i odurzający”[277], a gdy go słyszano, pragnienie wszystkich pijaków – mężczyzn i kobiet[278] – w mieście Kusāvatī było zaspokajane.

Bogactwo króla Mahāsudassany było legendarne i opisane jako znajdujące się w zestawach po osiemdziesiąt cztery tysiące. Król miał osiemdziesiąt cztery tysiące miast, tę samą liczbę pałaców, dachów o kształcie łuku (*kūṭāgāra*), kanap, słoni, rydwanów, klejnotów, żon, urzędników cywilnych (*gahapati*)[279] wielmożnych dworzan (*khattiya*) i krów. Ponadto król miał osiemdziesiąt cztery tysiące *koṭi*[280] ubrań i składał osiemdziesiąt cztery tysiące ofiar z gotowanego ryżu rano i wieczorem. Bogactwo *cakkavattiego* uważane jest za szczyt przyjemności zmysłowych w ludzkim świecie, a jednak w porównaniu do przyjemności doświadczanych w świecie deva jest jak kamyk w porównaniu do Himalajów, a żadne z tych doświadczeń nie jest nawet godne porównania z osiągnięciem *nibbāny* (MN 129).

Na koniec, król Mahāsudassana był na tyle mądry, by dostrzec pustkę całego tego bogactwa i spędził ostatni okres swojego życia żyjąc w celibacie i medytacji. Jego ostatnia rozmowa z królową Subaddhā (Skarbem Kobiety) jest warta opowiedzenia:

> Po wielu latach, setkach lat, tysiącach lat, królowa Subaddhā pomyślała: „Dawno nie odwiedzałam króla Mahāsudassany. A co gdybym teraz poszła do niego?” Powiedziała kobietom z haremu, aby umyły głowy i ubrały się w swoje złote szaty. „Dawno nie odwiedzałyśmy króla Mahāsudassany, teraz pójdziemy go zobaczyć.” Kazała Skarbowi Gospodarza zebrać czteroczęściową armię, a kiedy wszystko było gotowe, królowa Subaddhā, wraz z kobietami z haremu i czteroczęściową armią, udała się, aby zobaczyć króla Mahāsudassanę.
>
> Król Mahāsudassana usłyszał ich zbliżanie się i zastanowił się: „Cóż to za wielki hałas wielu ludzi?” Opuszczając swoje komnaty, poszedł sprawdzić i zobaczył królową Subaddhā opierającą się o framugę drzwi. „Nie wchodź, królowo, zostań tam.”
>
> Wtedy król rozkazał jednemu ze swoich służących przynieść złoty fotel i postawić go na zewnątrz pałacu, wśród złotych palm, które tam kazał zasadzić. Położył się na nim w pozycji lwa[281], z jedną stopą ułożoną na drugiej, z uważnością i jasnym zrozumieniem. Widząc go w ten sposób, królowa Subaddhā pomyślała: „Bardzo wyraźne są zmysły króla Mahāsudassany, jego cera jest bardzo jasna i czysta. Oby to nie był czas jego odejścia!”
>
> Powiedziała mu wtedy: „Devo[282], spośród twoich osiemdziesięciu czterech tysięcy miast, Kusavāti jest głównym. Wzbudź pragnienie do niego, zrób zamiar, by żyć! Spośród twoich

[277] *Vaggu ca rajanīyo ca khamanīyo ca madanīyo ca*.
[278] *Dhuttā* and *soṇḍā*.
[279] Dosłownie „gospodarze domów” (gahapati). Uważam, że są to rodzaj personelu pałacowego, ponieważ ich zwierzchnikiem jest gahapatiratana, „Skarb Gospodarza”, który pełni rolę ministra finansów.
[280] Koṭi to wartość liczbowa równa dziesięciu milionom, więc król miał osiemset czterdzieści miliardów ubrań! Zobacz dodatek dotyczący jednostek miar.
[281] Sīhaseyya—jest to postura przyjmowana przez Buddhę w czasie jego parinirwany.
[282] Jest tutaj używane jako powszechny zwrot grzecznościowy w stosunku do monarchów.

> osiemdziesięciu czterech tysięcy pałaców, Dhamma Pałac jest głównym. Wzbudź pragnienie do niego, zrób zamiar, by żyć!" I tak przeszła przez całą listę jego bogactw.
>
> Król odpowiedział: „Devī, przez długi czas twoje słowa były mi drogie i miłe, ale teraz, na końcu, już takie nie są."
>
> „A więc, Devo, jak powinnam do ciebie mówić?"
>
> „Powinnaś mówić tak: 'Wszystko, co drogie i miłe, zmieni się, zostanie utracone, stanie się czymś innym. Nie umieraj, Devo, wypełniony pragnieniem, bo to jest cierpienie, to jest godne potępienia. Spośród twoich osiemdziesięciu czterech tysięcy miast, Kusavāti jest głównym. Porzuć pragnienie do niego, nie wzbudzaj zamiaru, by żyć...'" (I tak dalej przez całą listę posiadłości króla Mahāsudassany).
>
> Królowa Subaddhā zawołała i zapłakała, a następnie, ocierając łzy, powtórzyła tę mowę królowi Mahāsudassanie.
>
> Król Mahāsudassana zmarł krótko potem; tak jak gospodarz zapada w senność po obfitym posiłku, tak i zbliżenie się śmierci poczuł król Mahāsudassana. Po śmierci pojawił się w *brahmāloka*.[283]

Mahāsudassana żył w okresie, gdy ludzkie życie trwało znacznie dłużej niż teraz. Mówi się, że spędził osiemdziesiąt cztery tysiące lat na dziecięcej zabawie, osiemdziesiąt cztery tysiące lat jako namiestnik (*oparajja*), osiemdziesiąt cztery tysiące lat rządził jako monarcha uniwersalny, a kolejne osiemdziesiąt cztery tysiące lat "żył życiem świętym" (*brahmācariyaṃ* cari) w Pałacu Dhammy.[284]

Inna historia *cakkavatti*, która jest opowiedziana w szczegółach, dotyczy **Daḷhanemiego**[285]. Był on założycielem linii *cakkavattów*. Kiedy panował przez wiele tysięcy lat, Koło zsunęło się ze swojego miejsca na niebie. Daḷhanemi, wiedząc, że jest to znak zbliżającego się końca jego życia, przekazał władzę swojemu synowi, ogolił głowę i brodę oraz przyjął życie religijnego ascety.

Wkrótce po tym Koło całkowicie zniknęło. Nowy król skonsultował się z jednym ze swoich uczonych doradców, który powiedział mu, aby nie opłakiwał tego, ponieważ,

> Koło Ariya Dhammy nie jest dziedzictwem po twoich przodkach. Zamiast tego, musisz wypełniać obowiązki *cakkavattiego*, a wtedy może się zdarzyć, że w pełnię księżyca, gdy umyjesz głowę i będziesz wykonywał rytuał *uposathy* na królewskim balkonie, Koło Ariya Dhammy pojawi się przed tobą, tysiąc-szprychowe, z piastą i obręczą, kompletne we wszystkich swoich częściach.

Obowiązki *cakkavattiego* są następnie wyjaśnione w szczegółach:

> Biorąc Dhamma jako swoje wsparcie, powinieneś czcić Dhamma, szanować Dhamma, cenić Dhamma, oddawać cześć Dhamma. Czcijąc Dhamma, powinieneś uczynić ją swoim symbolem i sztandarem, uznając Dhamma za swojego pana.

---

[283] DN 17. Ta tłumaczenie jest nieco skrócone.

[284] "Tamże Liczby 84 (7x9) oraz 84 000 pojawiają się nie tylko tutaj, ale i w wielu innych kontekstach, począwszy od religii wedyjskiej, przez buddyzm, dżinizm, aż po późniejszy hinduizm. Zobacz Shah, brak daty."

[285] Jego historia jest opowiedziana w DN 26.

> Powinieneś ustanowić sprawiedliwą (*dhammika*) ochronę, nadzór i czujność nad swoimi krewnymi, armią, szlachetnymi (*khattiya*) i zależnymi, nad brahminami i gospodarstwami domowymi, nad ludźmi z miast i wsi, nad *samaṇami* i brahminami, a także nad ptakami i zwierzętami.
>
> Nie pozwalaj, aby jakakolwiek niesprawiedliwość (*adhammakāra*) istniała w twoim królestwie. Tym, którzy żyją w biedzie, daj bogactwo. A wszyscy *samaṇi* i bramini, którzy mieszkają w twoim królestwie, którzy przezwyciężyli pychę i zaniedbanie, którzy żyją z cierpliwością i wytrwałością, spokojni, zdyscyplinowani i oziębieni; tych powinieneś od czasu do czasu zbliżyć się i konsultować, pytając ich, co jest zręczne, co jest niezręczne, co jest bez zarzutu, a co jest godne potępienia, co należy podążać, a czego nie, oraz jakie działania prowadzą do nieszczęścia i cierpienia, a jakie prowadzą do dobrobytu i szczęścia. I po ich wysłuchaniu, powinieneś unikać działań niezręcznych i podejmować zręczne działania. To są obowiązki *cakkavattiego*. (DN 26)

Nowy król postępował zgodnie z tą radą i pełnił obowiązki *cakkavattiego*. W rezultacie, Koło pojawiło się przed nim, a on kontynuował swoją karierę *cakkavattiego*, zdobywając bezkrwawo wszystkie cztery kontynenty. Z kolei, kiedy Koło zniknęło ze swojego miejsca, przekazał władzę swojemu synowi i udał się na życie ascetyczne. Wzór ten powtórzył trzeci, czwarty, piąty i szósty król, którzy następowali po nim.[286] Jednakże siódmy król w linii Daḷhanemiego nie wypełnił obowiązku zapewnienia bogactwa ubogim. W rezultacie nie tylko nie pojawiło się dla niego Koło, ale także przestępczość stała się powszechna w jego królestwie, gdy biedni szukali bogactwa innymi metodami. To zapoczątkowało całą kaskadę złych wydarzeń: kary, przemoc, kłamstwa i inne, które zainicjowały długi cykl kosmicznego upadku, w którym długość życia ludzi zaczęła się skracać. Jest to faza kosmiczno-historyczna, w której obecnie żyjemy.[287]

Ta sama sutta, która opowiada historię króla Daḷhanemiego i jego następców, przepowiada również pojawienie się przyszłego *cakkavattiego* o imieniu **Sańkha**. Będzie on panował w przyszłym okresie cyklu kosmicznego, gdy długość ludzkiego życia ponownie wzrośnie do osiemdziesięciu tysięcy lat. Jego stolicą będzie Ketumāti, zbudowana na miejscu Barānāsī (Benarezu). Odbuduje on słynny, stupiętrowy pałac starożytnego króla Mahāpanādy[288]. Za jego panowania pojawi się również ostatni Buddha tej kappy, który będzie znany jako Metteyya. Po pewnym, nieokreślonym czasie panowania, król Sańkha porzuci pałac Mahāpanādy, przeznaczając go dla *samaṇów*, braminów, wędrowców, ubogich i potrzebujących. Następnie ogoli głowę i brodę oraz przyjmie święcenia jako bhikkhu pod przewodnictwem Buddhy Metteyya (DN 26).

Wiadomo, że dwóch innych *cakkavattich* żyło w tym samym czasie co Buddha. Jeden, nienazwany *cakkavatti*, żył za czasów Buddhy Sujaty, w poprzedniej kappie. Mówi się, że ofiarował cztery kontynenty jako dar dla *saṅgh*i[289]. Za czasów Buddhy Kondañña, również w poprzedniej kappie, Bodhisatta, który ostatecznie narodził się jako Siddhattha Gotama, był

[286] Poza Daḷhanemim, żaden z tych królów nie jest wymieniony z imienia w tekstach.
[287] zobacz § 2:5 & 2.6.
[288] Dla Mahāpanāda zobacz Jāt 489.
[289] Jāt-nid 1. Mówi się, że ta ofiara została naśladowana przez króla Aśokę, który ofiarował całą Jambudīpę (tj. Indie) *Sanghze* (wspólnocie buddyjskiej), a następnie odkupił ją za czterysta tysięcy złotych monet. Zob. Strong 2014:287.

cakkavattim o imieniu **Vijitāvī**. Podjął się on zadania zapewnienia utrzymania dla biliona bhikkhów.[290]

Pewnego razu Ānanda odrodził się jako *cakkavatti* o imieniu **Kāliṅga**.

> Pewnego dnia król Kāliṅga, otoczony swoim orszakiem, który rozciągał się na trzydzieści sześć *yojana*, dosiadł swojego słonia, który przypominał szczyt góry Kelāsa, zamierzając w wielkiej paradzie odwiedzić swoją matkę i ojca. Król wraz ze swym orszakiem wznieśli się w powietrze i udali się w drogę.
>
> Jednak gdy dotarli do miejsca wszystkich zwycięstw Buddhów, samego pępka ziemi — *Mahābodhimaṇḍy*[291]— słoń nie był w stanie lecieć dalej. Król nakłaniał go do dalszej drogi, napominał go raz za razem, lecz słoń nie był w stanie przelecieć nad tym miejscem.
>
> *Purohita* (naczelny bramin) króla zszedł na ziemię, by zbadać sprawę, i ustalił, że to miejsce jest rzeczywiście Mahābodhimaṇḍą. Następnie ponownie uniósł się w powietrze i przekazał królowi wiadomość: „To jest miejsce, gdzie wszyscy Buddhowie całkowicie zniszczyli skazy. Nikt nie może przelecieć nad tym kręgiem — nawet sam Sakka nie jest do tego zdolny. Zstąp na ziemię, panie, i oddaj hołd."
>
> Lecz królewski słoń, raz po raz kłuty żelaznym hakiem, nie był w stanie znieść bólu i padł martwy. Król nie wiedział, że jego wierzchowiec nie żyje, i wciąż siedział na jego grzbiecie. Wówczas *purohita* powiedział mu: „Wasza Królewska Mość, twój słoń nie żyje. Dosiądź innego." Dzięki mocy zasług króla natychmiast pojawił się w tym miejscu inny słoń — z rasy Uposatha. Gdy tylko król zszedł z pierwszego słonia, jego martwe ciało runęło na ziemię.
>
> Król Kāliṅga był zachwycony Mahābodhimaṇḍą i rozkazał, aby wszyscy mieszkańcy świata oddali hołd Drzewu Bodhi, ofiarowując mu girlandy z kwiatów przez siedem dni. (Jāt 479)

Jest jeden cakkavatti, który miał szczególnie spektakularną karierę, był nim król **Mandhātu**.

> Mandhātu był obdarzony siedmioma skarbami i czterema mocami, a także ustanowił uniwersalne panowanie (*cakkavattirajjaṃ*). Kiedy zacisnął swoją lewą pięść i posypał ją prawą ręką, w mgnieniu oka (dosłownie: „w czasie mgnienia palca") spadł deszcz siedmiu drogocennych rzeczy, aż po kolana; taki był niezwykły. Przez osiemdziesiąt cztery tysiące lat oddawał się dziecięcej zabawie, przez osiemdziesiąt cztery tysiące lat pełnił funkcję namiestnika (*oparajja*), a przez osiemdziesiąt cztery tysiące lat rządził jako *cakkavatti*. Miara jego długości życia była nieobliczalna.[292]
>
> Pewnego dnia król nie mógł zaspokoić swojej zmysłowej potrzeby, przez co stał się niezadowolony. Jego doradcy zapytali go, dlaczego wygląda na smutnego, a on

---

[290] Jāt-nid 1. Malalasekera stwierdza w haśle „cakkavatti" w *Dictionary of Pāli Proper Names*, że *cakkavatti* pojawiają się zawsze w „ciemnych *kappach*", w których nie pojawia się żaden Buddha. Jednak te dwa przeciwprzykłady dowodzą, że musi to być błąd.
„Bilion bhikkhów" — tekst podaje liczbę jako *koṭi-satasahassa*, czyli sto tysięcy *koṭi*. Co prawda *koṭi* jako termin liczbowy jest do pewnego stopnia elastyczny, ale zazwyczaj przyjmuje się, że oznacza dziesięć milionów.

[291] Mahābodhimaṇḍa — „wielki krąg przebudzenia" — to miejsce w pobliżu Bodhgayi, gdzie wszyscy Buddhowie siadają i osiągają pełne przebudzenie.

[292] Asaṅkhyeyya. To słowo jest również używane w celu wskazania określonego okresu czasu, jednej z czterech faz *mahākappy* (wielkiego okresu kosmicznego). Jednak w tym przypadku rzeczownik *kappa* jest nieobecny, więc skłaniam się ku dosłownemu tłumaczeniu.

odpowiedział: „Biorąc pod uwagę moc moich zasług, cóż warte jest to królestwo? Czy istnieje jakieś inne miejsce bardziej radosne?" Oni odpowiedzieli: „*Devaloka*, wielki królu."

Po posypaniu Koła, król Mandhātu wraz ze swoim orszakiem udał się do krainy Cātumahārājika Deva (Bogów Czterech Wielkich Królów). Czterej Wielcy Królowie wyszli naprzeciw niemu z girlandami z kwiatów deva w rękach, otoczeni wielką rzeszą mniejszych bogów. Po przyjęciu go, zabrali go do swojej krainy i przyznali mu panowanie nad nią. Tam, otoczony własnym orszakiem, sprawował władzę przez bardzo długi czas.

Ale i tam nie był w stanie zaspokoić swoich pragnień i popadł w niezadowolenie. Czterej Wielcy Królowie zapytali go, dlaczego wygląda na smutnego, a król Mandhātu zapytał: „Czy istnieje jakaś inna kraina deva bardziej rozkoszna niż ta?" „Istnieje, panie deva,[293]" — odparli — „inna devaloka, której my jesteśmy sługami. Tāvatiṃsa devaloka jest bardziej rozkoszna niż ta." Król Mandhātu, po posypaniu Koła, wyruszył wraz ze swoim orszakiem do Tāvatiṃsa *devaloki*. Tam Sakka, *devarājā*, wyszedł mu na spotkanie z girlandami z kwiatów deva w ręku, otoczony wielką rzeszą mniejszych devów. Sakka ujął go za rękę i powiedział: „Chodź tą drogą, wielki królu."

Gdy król przechadzał się w towarzystwie devów, jego główny doradca[294] wziął Koło i wraz z królewskim orszakiem zstąpił na ścieżki ludzi i powrócił do własnego miasta. Sakka wprowadził Mandhātu do królestwa Tāvatiṃsa i podzielił *devatów* na dwie grupy; rozdzieliwszy swoje królestwo na dwie części, oddał jedną połowę Mandhātu, aby nad nią panował. Od tego czasu w niebiańskim królestwie rządziło dwóch królów. Z biegiem czasu Sakka wyczerpał swoje trzydziestosześciomilionowe życie i umarł. Na jego miejscu narodził się nowy Sakka. Ten również przeżył swój żywot i umarł. W ten sposób zmarło trzydziestu sześciu Sakków, a Mandhātu – wciąż jako człowiek – nieprzerwanie panował nad królestwem devów.

Z biegiem czasu miara zmysłowych pragnień króla rosła, i pojawiła się w nim myśl: „Cóż znaczy dla mnie połowa królestwa? Zabiję Sakkę i uczynię siebie jedynym królem." Jednak nie był w stanie zabić Sakki. Pragnienie (*taṇhā*) stało się korzeniem jego upadku. Siły życiowe zaczęły się wyczerpywać, a jego ciało zostało dotknięte starością. Jednak ludzkie ciało nie może ulec zniszczeniu w *devaloka*, więc spadł na ziemię i wylądował w parku. Strażnik parku powiadomił rodzinę królewską o jego przybyciu, a oni przyszli i przygotowali dla niego łoże w parku. Tam leżał król, wyczerpany.

Zapytali go: „Deva, czy masz nam coś do przekazania?" Odpowiedział: „Możecie ogłosić to ludowi: wielki król Mandhātu, władca czterech kontynentów i dwóch tysięcy wysp, *cakkavatti*, który przez długi czas panował nad królestwem Czterech Wielkich Królów, a następnie rządził w *devaloka* przez życie trzydziestu sześciu Sakków, nie był w stanie zaspokoić swoich pragnień — i oto jego czas dobiegł końca." Wypowiedziawszy te słowa, zmarł i odszedł zgodnie ze swoją kammą. (Jātaka 258)

---

[293] Deva był powszechną formą zwracania się do monarchy; w tym przypadku ironicznie użyta przez prawdziwego *devę*, który zwraca się do istoty ludzkiej.

[294] Pariṇāyakaratana — jeden z siedmiu skarbów, a nie, jak tłumaczy Cowell: „jego najstarszy syn" (*his eldest son*) — zob. Cowell 1995, tom II, s. 217.

Mandhātu ma podwójne powiązanie z Buddhą Gotamą. Nie tylko był jednym z jego poprzednich wcieleń (tamże), ale także był przodkiem Buddhy — bezpośrednim potomkiem Mahāsammaty („wielkiego wybranego"), pierwszego króla wybranego przez ludzi na początku czasów.[295]

O jednym jeszcze szczególe z panowania Mandhātu wspomina się w tekstach. Wydaje się, że gdy rządził wspólnie z Sakką w krainie Tāvatiṃsa, siedząc obok niego na tronie *paṇḍukambala*, Mandhātu zaczął uważać się za równego Sakkowi, a przyzwyczaiwszy się do istnienia w *devaloka*, zapomniał o swoich ludzkich ziemiach. Pod jego nieobecność główny doradca rządził w jego imieniu jako namiestnik, umieszczając sandały Mandhātu na złotej płycie jako symbol władzy. Tymczasem Koło upadło na ziemię i utkwiło w niej na dobre. Wielu ludzi z trzech innych wysp-kontynentów przybyło do Jambudīpy za panowania Mandhātu, myśląc: „To w Jambudīpie pojawiają się Buddhowie, Paccekabuddowie, wielcy uczniowie i *cakkavattī*. Najszlachetniejsi ludzie rodzą się właśnie tam. Jambudīpa to najlepsza i najwspanialsza kraina." Teraz jednak, gdy Koło ugrzęzło w ziemi, nie mogli już wrócić do swoich ojczyzn i poprosili namiestnika o ziemie do zamieszkania w Jambudīpie. Tak oto powstały: kraina Kuru, zasiedlona przez ludzi z Uttarakuru, Videha — przez przybyszów z Pubbavideha, oraz Aparanta, zasiedlona przez ludzi z Aparagoyāna.[296]

Król Mandhātu jest uznawany za „pierwszego w cieszeniu się przyjemnościami zmysłowymi" (AN 4:15), ponieważ przez bardzo długie życie delektował się przyjemnościami zarówno ludzkiego, jak i niebiańskiego świata (AN-a 4:15). Jego kariera i ostatnie słowa są symbolicznym przykładem prawdy, że pragnienie nigdy nie może zostać zaspokojone.

[295] Sn-a 2:13 podaje genealogię (rodu Buddhy); zobacz także hasło Okkāka w *Dictionary of Pāli Proper Names* (DPPN). Dla Mahāsammaty — zobacz DN 27 (*Aggañña Sutta*).

[296] DN-a 15. *Dictionary of Pāli Proper Names* (DPPN) identyfikuje wspomniane kraje w następujący sposób: Kuru – „okręg wokół Thānesar, ze stolicą w Indapatta, w pobliżu współczesnego Delhi", Videha – „królestwo położone przy granicy z Gangesem, naprzeciwko Magadhy", Aparanta – „obejmuje terytorium północnego Gudżaratu, Kāthiāwaru, Kaczu i Sindhu".

3:1:14 PACCEKABUDDHAS

Zanim rozważymy najwyższe uosobienie *mahāpurisy*, w pełni oświeconego Buddhy, musimy umieścić go w kontekście, krótko badając inne klasy oświeconych istot.

Istnieją trzy rodzaje osób, które w pełni zrealizowały *nibbānę*, zakończyły cykl narodzin i śmierci oraz całkowicie przekroczyły *saṃsārę*. Są to *arahant*, *paccekabuddha* i *sammāsambuddha* („doskonale samo-oświecony")[297]. Wszyscy trzej są *arahantami* („doskonałymi"). Pierwsza kategoria, *arahanta per se*, to *sāvaki* („uczniowie"), ponieważ osiągają pełne oświecenie w czasie nauk Buddhy i mają Jego nauki jako przewodnik. Pozostałe dwie kategorie są określane jako „samo-oświecone" (*-sam*)[298], ponieważ osiągają pełne oświecenie wyłącznie dzięki własnym wysiłkom, bez pomocy przewodnika.

Pojawienie się *sammāsambuddy*[299] w świecie jest bardzo rzadkim wydarzeniem o głębokim kosmologicznym znaczeniu. Jak już widzieliśmy, w jednym polu dziesięciu tysięcy układów światów może istnieć tylko jeden taki Buddha w danym czasie (§ 1:17), a wiele eonów może upłynąć, zanim jakikolwiek Buddha pojawi się w ogóle. W okresach, kiedy nie ma nauk Buddhy, czyli przez większość kosmicznego czasu, niektórzy ludzie mogą osiągnąć pełne oświecenie dzięki własnym wysiłkom, ale bez podejmowania nauczania na szeroką skalę ani zakładania ruchu, który przetrwałby ich śmierć. Są to paccekabuddhowie.

Słowo *pacceka* jest zdefiniowane przez PED jako „każdy, pojedynczy, samodzielny, oddzielny, różny, kilka". *Paccekabuddha* często tłumaczy się jako „samotny Buddha" lub „cichy Buddha". Definicja *paccekabuddhy* podana w komentarzach brzmi: „*Paccekabuddha* osiąga oświecenie samodzielnie, ale nie budzi innych. Penetruje istotę znaczenia (*attharasa*), ale nie istotę rzeczywistości (*dhammarasa*). Nie są w stanie sformułować transcendentalnych prawd w słowa i nauczać ich. Ich realizacja jest jak sen widziany przez niemego człowieka" (Sn-a 1:3).

Paccekabuddha jest przedstawiany jako prowadzący życie ascety (*samaṇa*), noszący „żółtą szatę" i chodzący po jałmużnę z misą[300] na jałmużnę. Zwykle żyją w odosobnionych miejscach, szczególnie na Górze Gandhamādana w Himavā (§ 1:12). Podróżują do miejsc zamieszkałych przez zwykłych ludzi, unosząc się w powietrzu dzięki swoim psychicznym mocom (np. Dhp-a 10:11).

Obraz *paccekabuddhy* jako „samotnego" opiera się głównie na *Khaggavisāṇa Sutta* z *Sutta Nipāta*[301], która w powtarzających się zwrotkach wychwala cnotę życia w odosobnieniu, z refrenem: „Wędruj samotnie, jak nosorożec". Chociaż tekst nie wspomina bezpośrednio o paccekabuddhach, komentarz interpretuje całą suttę jako odnoszącą się do nich, z historiami indywidualnych *paccekabuddhów* dołączonymi do różnych zwrotek. W innych źródłach paccekabuddha nie zawsze jest przedstawiany jako samotny wędrowiec, ale ukazywany jest jako żyjący we wspólnocie z innymi paccekabuddhami. Często podawana liczba to pięciuset; w jednym przypadku pięciuset paccekabuddhów żyło w jaskini na Górze Isigili w pobliżu Rājagaha (MN 116). Pięciuset paccekabuddhów często wspomniano również jako

[297] „Jakie osoby są w pokoju? Paccekabuddha i arahanci Tathāgaty. Która osoba jest w pokoju i uspokaja innych? Buddha."
[298] Paccekabuddha bywa czasem określany jako paccekasambuddha. Przykłady można znaleźć w DN 16 oraz MN 26.
[299] Zwykle, gdy słowo „Buddha" pojawia się w formie niezmienionej, odnosi się do sammāsambuddy.
[300] Zobacz na przykład Dhp-a 1:7, 2:1, 10:11. Zobacz także Kloppenborga (1983) dla szczegółowej dyskusji na temat paccekabuddhów.
[301] Warto również zapoznać się z pracą Kloppenborga (1983)

zamieszkujących Górę Gandhamādana (Dhp-a 10:11). Jest jedna bardzo ciekawa historia o kobiecie, Padumavatī, która dzięki zasłudze uzyskanej przez ofiarowanie pięciuset ziaren ryżu i kwiatu lotosu *paccekabuddhy*, miała spełnione życzenie i została matką pięciuset synów, z których wszyscy zostali paccekabuddhami, kiedy dorośli. Mówi się, że tylko jeden z tych synów urodził się w sposób naturalny z jej łona, a reszta była „urodzona z wilgoci" (*saṃsedajā*).[302]

Rzeczywiście, nie jest do końca dokładne nazywanie ich „cichymi". Choć żyją w społeczności i przyjmują uczniów, *paccekabuddha* nie jest w stanie nauczać głębokich aspektów Dhammy, które sam dostrzegł. Jego uczniowie otrzymują nauki jedynie dotyczące „mniejszych obowiązków", które obejmowałyby podstawowe nauki dotyczące medytacji (Dhp-a 21:1).

[302] *AN-a 1:237* wspomina o *saṃsedajā*, które zazwyczaj odnosi się do sposobu narodzin takich rzeczy jak larwy, które powstają z rozkładu. Trudno jest dokładnie wyobrazić sobie, co może to oznaczać w tym kontekście,

3:1:15 SAMMĀSAMBUDDHA

Pojawienie się Buddhy w świecie jest niezwykle rzadkim wydarzeniem. Jak już widzieliśmy (§ 2:10), może istnieć tylko jeden Buddha w danym czasie w polu składającym się z dziesięciu tysięcy *cakkavāḷ*. Ponadto, mogą upłynąć długie epoki między pojawieniem się Buddhów, kiedy nauki są całkowicie zapomniane. Buddha jest najwyższą formą manifestacji w całym kosmosie. Kiedy Buddha, który ma się narodzić, przychodzi na świat, natychmiast ogłasza swoje status zaraz po wyjściu z matczynego łona:

> To naturalny porządek rzeczy (*dhammatā*), że zaraz po narodzinach Buddha stawia swoje stopy mocno i równo na ziemi, z twarzą skierowaną na północ, i wykonuje siedem kroków w cieniu białego parasola[303]. Następnie stoi, patrząc we wszystkie cztery strony świata, i ogłasza majestatycznym głosem[304]: „Jestem najwyższy (*aggo*) w całym świecie, jestem najstarszy (*jeṭṭha*) w całym świecie, jestem najwyższy (*seṭṭha*) w całym świecie. To jest moje ostatnie narodziny; nie będzie już dla mnie stawania się." To jest naturalny porządek rzeczy. (DN 14)

Abhidhamma definiuje *sammāsambuddhę* w następujący sposób:

> Kim jest *sammāsambuddha*? Oto osoba, która z tych rzeczy (*dhammā*), które nigdy wcześniej nie były słyszane, budzi się do prawdy samodzielnie; osiąga wszechwiedzę (*sabbaññuta*) oraz mistrzostwo nad mocami (*balesu vasībhāvaṃ*). Tę osobę nazywamy *sammāsambuddhą*" (Pp 1).

Doktryna wszechwiedzy Buddhy stała się bardzo ważna dla tradycji w okresie komentatorskim. W Jātakach osiągnięcie wszechwiedzy jest często przytaczane jako cel Bodhisatty i staje się niemal równoważne z osiągnięciem stanu Buddhy.[305] Jednakże, sądząc po dowodach z sutt, Buddha nie wydaje się twierdzić, że posiada wszechwiedzę. W Tevijjavacchagotta Sutta (MN 71) asceta Vacchagotta pyta Buddhę, czy to, co słyszał od innych, jest prawdą, że:

> *Samaṇa* Gotama jest wszechwiedzący (*sabbaññū*) i wszechwidzący (*sabbadassāvī*), że twierdzi, iż posiada nieprzerwaną wiedzę i wizję w ten sposób: chodząc lub stojąc, śpiąc lub czuwając, wiedza i wizja są nieustannie obecne.

Buddha zdecydowanie odrzuca to twierdzenie, mówiąc, że ci, którzy tak mówią, fałszywie przedstawiają jego nauki. Kiedy Vacchagotta pyta, co powinien powiedzieć innym, jeśli zapytają, aby poprawnie przedstawić stanowisko Buddhy, Buddha odpowiada, że powinien przytoczyć Trzy Wiedze Buddhy (*tevijja*). Mianowicie, wiedzę o wszystkich jego przeszłych życiach „przez wiele kapp, rozkładających się i składających", wiedzę o sposobie, w jaki istoty powstają i upadają w zależności od ich kammy, oraz najwyższą wiedzę o zniszczeniu korzeni zanieczyszczeń (*āsavā*).

Stanowisko staje się bardziej zniuansowane w Kaṇṇakatthala Sutta (MN 90), w której król Pasenadi pyta Buddhę, czy to prawda, że twierdził, iż niemożliwe jest, by ktokolwiek był „wszechwiedzący i wszechwidzący oraz posiadał nieprzerwaną wiedzę i wizję". Buddha zaprzeczył, że powiedział coś takiego, i poprawił wypowiedź, wyjaśniając, że nie jest możliwe, aby ktoś znał wszystko i widział wszystko jednocześnie (*sakideva*). Choć to stwierdzenie nie jest

---

[303] Biały parasol, *setacchatta*, był symbolem suwerenności. Komentarz mówi, że był on trzymany w górze przez Devy, które były niewidoczne dla obserwatorów.
[304] *Āsabhiṃ*, dosłownie „bykowy" lub „podobny do byka"
[305] Zobacz np, Jāt 72, Jāt 132, Jāt 148, Jāt 547, etc

pełnym twierdzeniem o wszechwiedzy, otwiera drzwi do tego, co stało się ustaloną doktryną w tradycji Theravādy: rodzaju kwalifikowanej wszechwiedzy. Chociaż Buddha ma zdolność poznania wszystkich rzeczy, faktycznie zna tylko te rzeczy, do których kieruje swój umysł; nie zna wszystkich rzeczy jednocześnie.[306] To stanowisko jest również poparte wypowiedzią Buddhy, że „wszystko, co może być zobaczone, usłyszane, odczuwane lub rozpoznane… to wiem" (AN 4:24). W przypisie Bhikkhu Bodhi komentuje, że sposób sformułowania tej wypowiedzi wydaje się ograniczać wiedzę Buddhy do tego, co może być poznane, a to „wyklucza wiele z przyszłości, która nie jest z góry określona[307]". Może nie powinniśmy zbytnio badać tej kwestii; Buddha także powiedział, że próba wyobrażenia sobie zakresu wiedzy Buddhy może prowadzić jedynie do frustracji lub obłędu (AN 4:77).

Druga część definicji *sammāsambuddhy* odnosi się do „mocy" (*bala*) Buddhy. Istnieją pewne warianty list, ale standardowa lista składa się z dziesięciu mocy[308], które w dużej mierze dotyczą określenia nadprzyrodzonej wiedzy Buddhy. Dziesięć mocy to:

1. Wiedza o tym, co możliwe i niemożliwe – zawiera długą listę, która obejmuje różne aspekty właściwego widzenia, takie jak „niemożliwe jest, aby osoba posiadająca właściwe widzenie uważała jakąkolwiek skompilowaną rzecz za permanentną". Lista mówi również, że niemożliwe jest, aby dwóch Buddhów lub *cakkavattich* współistniało w tym samym systemie światów. Dodatkowo, mówi się, że niemożliwe jest, aby kobieta stała się Buddhą, *cakkavatim*, Mārą, Brahmą lub Sakką. Ostatecznie stwierdza się, że niemożliwe jest, aby umiejętna czynność cielesna prowadziła do nieszczęśliwego wyniku i na odwrót.
2. Wiedza o działaniu kammy i jej skutkach – Buddha posiada pełną wiedzę o tym, jak kamma wpływa na przyszłe życie istot, co prowadzi do różnych rezultatów.
3. Wiedza o „drogach prowadzących wszędzie" (*sabbatthagāmini paṭipada*) – odnosi się do wiedzy o tym, które myśli i działania prowadzą do narodzin w określonej sferze egzystencji.
4. Wiedza o różnych elementach świata. Obejmuje wiedzę o agregatach, elementach i podstawach, które tworzą świat.
5. Wiedza o różnorodności w postawie istot.
6. Wiedza o niższych i wyższych zdolnościach oraz charakterach innych istot.
7. Wiedza o różnych czynnikach i aspektach związanych z jhānami i innymi stanami medytacyjnymi.
8. Pamięć o wszystkich swoich poprzednich egzystencjach, sięgająca wielu kapp.
9. Wiedza o umieraniu i ponownym narodzeniu istot. Buddha widzi, jak różne istoty, zarówno o dobrym, jak i złym charakterze, umierają z jednej egzystencji i rodzą się w innej, szczęśliwej lub nieszczęśliwej sferze.

[306] Mil 4:1,2 (ang. v1, s. 142). Zobacz także długi fragment z komentarza *Visuddhimagga*, który Ñāṇamoli przetłumaczył jako przypis 7 do rozdziału 7 książki *The Path of Purification*.
[307] Bhikkhu Bodhi, NDB, note 662.
[308] Zgadza się, w *AN 10:21* oraz *MN 12* znajdują się pełne listy dziesięciu mocy Buddhy. Natomiast w *AN 6:64* znajduje się skrócona lista sześciu mocy, a w *AN 5:11* znajduje się zupełnie inna lista składająca się z pięciu mocy. Definicje tych mocy pochodzą z *Abhidhamma Vibhaṅga 16,10*.

10. Wiedza o zniszczeniu korzeni zanieczyszczeń (*āsavā*) – stanowi pełne oczyszczenie bytu i jest to równoznaczne z osiągnięciem stanu Buddhy.

Niektóre z tych mocy mogą być współdzielone przez innych przebudzonych, jednak w pełni obecne są wyłącznie u *sammāsambuddhy*. Biorąc za przykład zdolność przypominania sobie przeszłych żywotów: osoby z innych szkół duchowych mogą cofnąć się maksymalnie do 40 eonów (kappa). Zwykli arahanci mogą przypominać sobie życie sięgające od 100 do 1000 eonów. Jeden z osiemdziesięciu wielkich uczniów potrafi sięgnąć pamięcią do 100 000 eonów. Dwaj główni uczniowie potrafią przypomnieć sobie jedno *asaṅkheyya* i 100 000 eonów. *Paccekabuddha* jest zdolny przypomnieć sobie dwa *asaṅkheyya* i 100 000 eonów. Natomiast nie ma granic temu, jak daleko w przeszłość może sięgnąć pamięcią *sammāsambuddha*[309]. Nieco dalej w tym samym tekście zdolność ta jest przedstawiona w sposób metaforyczny jako źródła światła odpowiadające wiedzy każdej z tych osób. Wiedza jogina z innej sekty przypomina światło świetlika. Wiedza zwykłego arahanta jest jak światło świecy. Wiedza wielkiego ucznia to światło pochodni, wiedza głównego ucznia jest jak poranna gwiazda. Wiedza *paccekabuddhy* porównywana jest do blasku księżyca, zaś wiedza *sammāsambuddhy* jest jak słońce w pełni swej chwały, ozdobione tysiącem promieni (Vism 13:19).

Życie *sammāsambuddhów* ma głęboki, archetypowy charakter. Droga każdego Buddhy, który pojawia się na świecie, przebiega według określonego, powtarzalnego wzorca. Ilustrują to okoliczności związane z jego poczęciem i narodzinami. *Mahāpadāna Sutta*, (DN 14) zawiera fragment, który opisuje wydarzenia z wczesnego życia każdego Bodhisatty:

1. Każdy Bodhisatta zstępuje do łona swojej matki w sposób uważny i w pełni świadomy (*sata sampajāna*). Oznacza to, że jego poczęcie nie jest takie jak u zwykłych ludzi, którzy są pogrążeni w zamęcie i zapominają o swoim poprzednim istnieniu. Bodhisatta spędził swoje bezpośrednio poprzednie życie jako *deva* w niebie Tusita i zstępuje do ludzkiego świata dobrowolnie oraz świadomie, na prośbę innych dev.

2. Kiedy Bodhisatta zstępuje do łona swojej matki, jasne światło rozświetla cały dziesięciotysięczny system światów, obejmując nawet *lokantarika niraya*[310].

3. Czterej Wielcy Królowie Devów (*cātumahārājika*) schodzą do komnaty matki oczekującej dziecka i nieustannie strzegą Bodhisatty oraz jego matki, stojąc z dobytymi mieczami.

4. Po tym, jak Bodhisatta wszedł do jej łona, matka staje się całkowicie cnotliwa i nieskazitelnie przestrzega zasad moralnych.

5. Gdy Bodhisatta przebywa w jej łonie, żadna zmysłowa myśl o pragnieniu seksualnym nie wkrada się do umysłu matki. Jeśli jakiś mężczyzna próbowałby zbliżyć się do niej z pożądaniem, jego stopy zostają zakorzenione w miejscu, jakby związane boskimi łańcuchami.

[309] Vism 13.16 — asaṅkheyyā w tym kontekście może oznaczać wielokrotność mahākapp, podobnie jak w systemie Abhidharmakośa.
[310] „Piekła międzyświatowe". Zobacz § 3:3,20.

6. Mimo to matka Bodhisatty w pełni cieszy się przyjemnościami pięciu zmysłów – muzyką, jedzeniem, kosztownymi szatami i ozdobami, które dzięki wielkiej kammie Bodhisatty napływają jako dary ze wszystkich stron.

7. Podczas gdy nosi Bodhisattę w swoim łonie, matka jest wolna od wszelkich chorób i cierpień. Co więcej, płód jest w pełni widoczny dla niej. Widzi go siedzącego w pozycji lotosu w jej łonie, pogrążonego w spokojnej kontemplacji.

8. Siedem dni po narodzinach Bodhisatty jego matka umiera. Komentarz mówi, że dzieje się tak dlatego, że po urodzeniu Bodhisatty jej łono stało się niczym święta komnata, która nie może zostać zbezczeszczona przez nasienie żadnego mężczyzny. A ponieważ jest w pełni życia i bardzo piękna, niemożliwe byłoby, by mogła dalej strzec swojego łona.

9. Podczas gdy okres ciąży u większości kobiet bywa zmienny, u matki Bodhisatty zawsze trwa dokładnie dziesięć miesięcy.[311]

10. Matka Bodhisatty zawsze rodzi, stojąc.

11. Kiedy Bodhisatta wychodzi z łona swojej matki, zostaje przyjęty na złotej sieci przez *brahmy suddhāvāsa*[312]. Następnie jest przekazany Czterem Wielkim Królom, którzy przyjmują go na tkaninie z skóry geparda (*ajinappaveṇī*[313]). Dopiero potem zostaje przekazany ludzkim sługom.

12. Nowo narodzony Bodhisatta nie ma więc kontaktu z ziemią. Kładzie się go na kawałku czystej białej tkaniny, a Czterej Wielcy Królowie ogłaszają: „Raduj się, *devī*, urodził ci się syn o wielkiej mocy!”

13. Bodhisatta wychodzi z łona matki czysty i nieskazitelny, niezbrukany krwią ani śluzem.

14. Z nieba pojawiają się dwa strumienie wody, jeden ciepły, a drugi chłodny, które ceremonialnie obmywają Bodhisattę i jego matkę.

15. Bodhisatta, zaraz po narodzinach, stawia siedem kroków, a stojąc pod białym parasolem, ogłasza: „Jestem najwyższy na świecie, jestem najlepszy w świecie, jestem najstarszy w świecie. To moje ostatnie narodziny, dla mnie nie będzie już więcej stawania się.”

16. Wielkie światło wypełnia dziesięciotysięczny system światów, tak jak miało to miejsce w czasie jego poczęcia.[314]

W fragmencie opisującym każde z tych cudownych wydarzeń tekst kończy się refrenem *ayamettha dhammatā*, który można przetłumaczyć jako „to tutaj jest porządek naturalny”. Życie

---

[311] „Dziesięć miesięcy księżycowych” oznacza okres, który w naszym kalendarzu jest bliższy dziewięciu miesiącom.
[312] „Devy z ‘Czystych Siedzib’, którzy są ānagami”. Zobacz § 3:6,17.

[313] Zgodnie z definicją w *Pali-English Dictionary* (PED), *ajinappaveṇī* odnosi się do skóry czarnej antylopy. *GGB* (Wielki Słownik Terminów Buddyjskich) podaje, że jest to „skóra czarnej antylopy”.
[314] DN 14 i komentarz

Buddhy podąża ustalonym wzorcem, będąc rozwinięciem naturalnego prawa. Być może nic nie ilustruje archetypowego wzorca kariery Buddhy tak wyrazistym przykładem, jak incydent, który miał miejsce po posiłku mleczno-ryżowym, który Bodhisatta otrzymał od dziewczyny Sujatā tuż przed swoim oświeceniem. Kiedy Bodhisatta skończył posiłek, umieścił złotą filiżankę w nurcie rzeki Nerañjarā, gdzie zatrzymała się z dźwiękiem brzęczenia na stosie trzech innych złotych filiżanek, które pozostawili tam trzej poprzedni Buddhowie tego kappy. Dźwięk ten obudził starożytnego króla nāgów, Mahākālę, który wyraził swoje zdziwienie, że pojawił się kolejny Buddha na świecie.[315]

Wielkie kosmiczne znaczenie kluczowych wydarzeń w życiu Buddhy ukazuje się poprzez manifestację licznych znaków i cudów. Wydarzenia te mają miejsce, gdy Bodhisatta jest poczęty, narodzony, oświecony, gdy jako *sammāsambuddha* wygłasza pierwsze kazanie oraz gdy wchodzi w stan *parinibbāny* (tj. umiera). Oprócz wielkiego światła wspomnianego w suttcie, komentarze wzbogacają tę listę o wiele innych cudów. Instrumenty muzyczne zaczynają grać same z siebie. Wszędzie ci, którzy byli w niewoli, zostają uwolnieni, gdy łańcuchy i mury więzień pękają. Ślepi odzyskują wzrok, głusi słyszą, a kulawi zaczynają chodzić. Drzewa zaczynają rodzić owoce i kwitnąć, a nawet ognie *nirayi* gasną na pewien czas.[316]

Najważniejszym momentem w całej kosmicznej historii nie jest oświecenie Buddy; raczej jest to moment, w którym z powodzeniem przekazuje swoje nauki, a pierwszy z jego uczniów otwiera „oko dhammy" (tzn. osiąga *sotapātti*, pierwszy z czterech etapów przebudzenia). Moment ten nazywany jest „Obrotem Koła Dhammy" (*dhammacakkaṃ pavattita*). Dla Gotamy, historycznego Buddhy naszej epoki, miało to miejsce, gdy, krótko po swoim oświeceniu pod Drzewem Bodhi, wygłosił naukę o Czterech Szlachetnych Prawdach do swoich pięciu dawnych towarzyszy w ascezie. Jeden z nich, Kondañña, oznajmił: „To, co podlega powstawaniu, podlega także zanikowi". Treść tego wypowiedzenia jest istotna, ponieważ nie wynika w oczywisty ani logiczny sposób z treści mowy Buddhy. Kondañña osiągnął pierwszy etap przebudzenia i miał niezależne wgląd w ostateczną prawdę. Buddha ogłosił: „Kondañña wie!" i wielka radość rozeszła się ku górze przez kosmos, poczynając od lokalnych deva *bhūmmy* (związanych z ziemią) i rozprzestrzeniając się z nich z królestwa do królestwa aż do światów brahmów. „Bhagava („Błogosławiony") w parku jeleni Isipatana w Bārāṇasi obrócił najwyższe Koło Dhammy; nie może być ono już obrócone z powrotem przez żadnego *samana*, bramina, *mārę*, deva ani brahmę, kogokolwiek w tym świecie!" (SN 56:11) W tym momencie kosmiczna gra *saṃsāry* zmieniła się. Teraz istniała droga wyjścia, otworzyła się brama do nieśmiertelności dla wszystkich istot.

Sammāsambuddha to najwyższy stan, jaki jest możliwy dla człowieka; jest on „najlepszym z dwunożnych" (*dvipadaṃ seṭṭho*) (SN 1:14). Rzeczywiście, przekraczając cykl *saṃsāry*, w pewnym sensie znajduje się poza całym kosmosem.

> Podobnie jak lotos rodzi się w wodzie, rośnie w wodzie, ale stoi ponad wodą, nie zanieczyszczony wodą, tak i *Tathāgata* rodzi się w świecie, dorasta w świecie, ale pokonał świat i stoi ponad nim, niezanieczyszczony światem. (SN 22:94)

Niektóre szkoły buddyzmu nie chciały w ogóle przyznać Buddzie statusu człowieka. Jedna z kontrowersji w Kathavātthu opisuje odparcie poglądu, według którego Buddha nigdy naprawdę nie przyjął ludzkiego narodzenia, lecz pozostał w niebiańskim Tusita *devaloka* i jedynie wysłał

[315] Ap-a-nid. See also GGB p. 303.
[316] Z Buddhavaṃsa commentary, in GGB p. 227-28.

stworzony przez umysł ciało (*nimmitarūpa*) na ziemię, aby nauczać Dhammy[317]. Podejście to jest całkowicie sprzeczne ze duchem pierwotnych tekstów. Choć teksty Palijskie wychwalają stan Buddhy, nigdy nie zaprzeczają ludzkiemu stanowi, z którego został on osiągnięty. W ostatnich dniach Buddha, cierpiał z powodu starości jak każdy inny śmiertelnik: „To ciało jest jak stary wóz trzymany razem za pomocą pasów."[318] Duża część cudowności niezwykłego osiągnięcia Buddhy polega na tym, że dokonał tego tutaj, w zwykłym ludzkim świecie.

[317] Kv 18: 1. W komentarzach Palijskich Buddha rzeczywiście czasami używał ciała nimitty (*nimitta rūpa*) w specjalnych celach. Zobacz *DN-a 20* i *Dhp 14:2*.
[318] DN 16. Inny z dialogów *Kathāvatthu* obala pogląd, że odchody Buddhy pachniały jak perfumy. Zobacz *Kv 18:4*.

ROZDZIAŁ DRUGI – KRÓLESTWO ZWIERZĄT

3:2:1 TIRACCHĀNA - KRÓLESTWO ZWIERZĄT

W kosmologii buddyjskiej zwierzęta są uznawane za odrębne *gati*, czyli jedno z miejsc odrodzenia. Najczęstszym terminem w języku Pali oznaczającym „zwierzę" jest *tiracchāna*, który pochodzi od *tiraccha* – „w poprzek, ukośnie" – co przekazuje ideę, że zwierzęta poruszają się na czterech kończynach z kręgosłupem równoległym do ziemi (zob. Pali-English Dictionary). Słowo *tiracchāna* bywa czasem używane jako przymiotnik oznaczający „zniżony" lub „niziny" w takich złożeniach jak *tiracchānakatha*, czyli „czcza gadanina" (dosł. „zwierzęca mowa"), lub *tiracchānavijjāya*, czyli „niskiej wiedzy", odnoszącej się do takich sztuk jak astrologia, chiromancja itp. (Dīgha Nikāya 1). W regule Vinaji, która zakazuje zabijania zwierząt (Vinaya Pācittiya 61), *tiracchāna* jest zdefiniowane jako równoznaczne z *pāṇa*, co oznacza „istotę oddychającą". Świat zwierząt często zbiorczo nazywany jest *tiracchānayoni*, co dosłownie oznacza „łono zwierzęce".[319]

Tiracchānayoni uważane jest za najbardziej zróżnicowane z pięciu *gati* (SN 22:100) (miejsca odrodzenia). W komentarzu do cytowanej wcześniej reguły Vinaji, gdy potrzebny jest przykład najmniejszego i najbardziej nieistotnego zwierzęcia, wymienia się jaja pluskiew (*maṅgulabījaka*) (Vin-a Pāc 61). Z drugiej strony skali, największymi zwierzętami są pewne morskie potwory, które mogą mieć nawet tysiąc *yojana* długości od głowy po ogon (Jātaka 537). Narodziny jako zwierzę są uznawane za jedne z nieszczęśliwych odrodzeń – lepsze niż *niraya*, ale gorsze niż narodziny jako peta (MN 97). Szczególne cierpienie zwierząt polega na tym, że są one łapane w sieci i pułapki, albo zmuszane do ciągnięcia wozów pod biczem lub ościeniem (AN-a 1:418). Zasadniczo niemoralne postępowanie prowadzi do odrodzenia jako zwierzę (AN 10:176), ale pewne czyny są wskazywane jako szczególnie groźne. Należą do nich: trzymanie się błędnych poglądów (*micchādiṭṭhi*)[320], okrucieństwo (AN 6:18), łamanie wskazań (AN 8:40), ukrywanie swoich przewinień (AN 2:26). Osoba, która potajemnie dopuszcza się złych czynów, ma się odrodzić jako pełzające zwierzę, np. wąż, skorpion, stonoga, mangusta, kot, mysz lub sowa (AN 10:216).

Bālapaṇḍita Sutta (MN 129) przypisuje narodziny w świecie zwierząt chciwości wobec smaków (*rasādo*) oraz popełnianiu złych uczynków (*pāpāni kammāni karitvā*). Tekst szczególnie wspomina braminów, którzy z zapałem gonią za ofiarami, i którzy odradzają się jako zwierzęta, które gonią za smakiem odchodów – jak koguty, świnie, psy i szakale. Sutta następnie rozwija opis cierpienia doświadczanego w *tiracchānayoni*:

> Są, mnisi, istoty żyjące, które narodziły się wśród zwierząt (*tiracchānagatā pāṇā*), które żyją w ciemności, starzeją się w ciemności i umierają w ciemności. Należą do nich ćmy, larwy, robaki i inne. Ci głupcy, którzy są chciwi na smaki i popełniają złe czyny tutaj, gdy nadejdzie ich czas i nastąpi rozpad ciała po śmierci, odradzają się we wspólnocie z tymi istotami, które żyją w ciemności.
>
> Są zwierzęta, które żyją w wodzie, starzeją się w wodzie i umierają w wodzie. Zalicza się do nich ryby, żółwie i krokodyle... Są też zwierzęta, które żyją w nieczystościach, starzeją się w nieczystościach i umierają w nieczystościach. Zamieszkują zepsute ryby, cuchnące trupy, zgniłe jedzenie, szamba i kanały ściekowe. Ci głupcy, którzy są chciwi na smaki

[319] „Zobacz na przykład listę pięciu gati w DN 33."

[320] DN 12 — „Błędny pogląd prowadzi do jednego z dwóch przeznaczeń: albo do piekła (*niraya*), albo do odrodzenia jako zwierzę."

> i dokonują złych czynów w tym życiu, gdy nadchodzi ich czas i ciało się rozpada po śmierci, odradzają się w towarzystwie tych istot, które żyją w nieczystościach.
>
> Mógłbym, mnisi, mówić na wiele sposobów o cierpieniach w *tiracchānayoni*. Nie jest łatwo znaleźć przypowieść, która mogłaby to wyrazić, ponieważ cierpienie w *tiracchānayoni* jest tak wielkie.
>
> Wyobraźcie sobie, mnisi, że ktoś rzuciłby yoke z jednym otworem do wielkiego oceanu, a ta yoke byłaby niesiona w wszystkie strony przez wiatr. Wyobraźcie sobie także, że istnieje ślepy żółw, który wynurza się z oceanu raz na sto lat. Co o tym myślicie, mnisi? Czy ten żółw mógłby włożyć swój kark przez otwór w tej yoke? Mógłby, bhante, po bardzo długim okresie czasu. Prędzej, mnisi, ten ślepy żółw włoży swój kark przez otwór w yoke, niż głupiec wydostanie się z niższego świata (*vinipāta*), raz będąc tam odrodzonym.
>
> Dlaczego tak jest? Ponieważ w tym miejscu nie ma wędrówki w Dhammie, nie ma pokoju, nie ma czynienia dobrych uczynków ani gromadzenia zasług. Jest tylko wzajemne pożeranie się; tam silniejsi pochłaniają słabszych.
>
> Jeśli, mnisi, ten głupiec po długim czasie odzyska ludzkie ciało, to odradza się w niskiej rodzinie; w rodzinie wykluczonych, myśliwych, zbieraczy bambusa, woźniców lub zbieraczy odpadków. W takich rodzinach się odradza. Tam jest biedny; znajduje mało jedzenia, z wielkim trudem. Tam ubrania są trudne do zdobycia. Jest ciemnej karnacji, brzydki, zdeformowany, chory, ślepy, kaleki lub sparaliżowany. Nie dostaje jedzenia, napojów, ubrań, pojazdów, wieńców, mieszkania, pościeli ani światła. Tam postępuje niewłaściwie ciałem, mową i umysłem, a po rozpadzie ciała odradza się po śmierci w niższym stanie, nawet w *niraya*. Taki jest los totalnego i całkowitego głupca. (MN 129)

Tak więc łatwo jest wpaść w świat zwierząt, ale trudno z niego uciec. Liczba ludzi i deva, którzy opadają do niższych światów, jest większa niż liczba tych, którzy odradzają się w lepszym miejscu (SN 56:97 f, Eng. 56:102 f.), a liczba zwierząt, które odradzają się jako ludzie lub deva, jest niewielka (SN 56:105, Eng. 56:123 f.). Liczba istot w świecie zwierząt jest naprawdę ogromna. „Liczba mrówek czy termitów w jednej kopcu jest nie do policzenia" (MN-a 122). Liczba istot w morzach, które można uznać za zwierzęta, jest większa niż całkowita liczba istot na lądzie (AN 1:322, Eng. 1:333). Trudność ucieczki wynika także z możliwości wielokrotnego odrodzenia jako zwierzę. Słyszymy o kilku przypadkach istot, które były odradzane pięćset razy z rzędu jako zwierzęta. Pewien bramin odrodził się jako koza i był zabijany pięćset razy, ponieważ popełnił ofiary ze zwierząt (Jātaka 18). Chciwy mnich, który oszukał arahanta, by zabrać mu posiłek, doświadczył wielokrotnych niższych odrodzeń, w tym pięciuset razy jako pies, który nigdy nie mógł znaleźć wystarczająco dużo jedzenia (Jātaka 41). Jedynym pewnym sposobem, aby uciec od odrodzenia jako zwierzę, jest zostać *sotāpanną*, czyli osobą, która osiągnęła pierwszy etap oświecenia (SN 55:1).

Chociaż narodziny w świecie zwierząt są ogólnie jednym z wielkich cierpień, to niektóre zwierzęta, stosunkowo nieliczne, cieszą się bardziej przyjemnym życiem. Na przykład królewski słoń, który żyje na dworze króla i cieszy się dobrym jedzeniem, mieszkaniem i ozdobami (AN-a 4:232), lub inne słonie, psy, konie i bydło, które żyją wśród ludzi i są dobrze traktowane (AN 10:177). To obejmuje zwierzęta, które dziś nazywamy „zwierzętami domowymi". Te przypadki uważa się za rezultaty mieszanego kamma: gdy wcześniej byli ludźmi, postępowali niewłaściwie ciałem, mową i umysłem, ale byli hojni i dawali jedzenie i napoje ascetom oraz braminom (tamże). Należy również zauważyć, że potężne istoty, takie jak nāga i *supaṇṇa*, są zaliczane do

tiracchāna. Gdy książę nāga, Bhūridatta, pragnął odrodzenia jako deva, pogardzał swoim obecnym stanem, nazywając go „istotą jedzącą żaby" (Jātaka 543).

W buddyjskiej kosmologii istoty mogą się rodzić na jeden z czterech sposobów: z narodzin w łonie, jak na przykład ludzie i inne ssaki, z jaj, jak w przypadku ptaków, z wilgoci, co jest sposobem, w jaki powstają owady i robaki, oraz z spontanicznych narodzin, które dotyczą devów i niektórych innych istot nieludzkich, które po prostu pojawiają się w pełni uformowane przy swoim nowym narodzeniu.[321] Zwierzęta mogą przyjść na świat na jeden z czterech sposobów (Vism 17:154). Larwy i inne małe istoty żyjące w brudzie są określane jako „z wilgoci". Niektóre wyższe nāga i *supaṇṇa* rodzą się spontanicznie, w pełni uformowane, podobnie jak devy. *Komentarz do Aṅguttary* wspomina mimochodem, że zdarzają się przypadki, w których zwierzęta rodzą ludzi, a ludzie rodzą zwierzęta, ale nie podaje przykładów (AN-a 1:275). Możemy przytoczyć Jātaka 523, w której samica jelenia je trawę, na którą nasikał asceta, a przez połknięcie części jego nasienia rodzi ludzkiego chłopca. W Bhūridatta Jātaka, samica nāga bierze ludzkiego księcia za ukochanego i rodzi dwoje dzieci, które są opisane jako ludzkie, choć o pewnym „wodnistym" charakterze. Później w tej samej opowieści jedno z tych dzieci, dziewczynka, wychodzi za mąż za króla nāga i rodzi dzieci nāga (Jāt 543).

Zwierzęta przyjmują szeroką gamę pożywienia:

> W porównaniu z jedzeniem krokodyla, jedzenie pawia jest subtelne. Krokodyle jedzą nawet kamienie; nie uważają ich za obrzydliwe, lecz trawią je. Pawie jedzą węże, skorpiony i podobne zwierzęta. Ale w porównaniu z jedzeniem pawia, jedzenie hieny jest subtelniejsze. Jedzą rogi i kości, które zostały porzucone nawet trzy lata temu. Namoczone w ślinie, stają się one miękkie i delikatne jak korzenie bulw. W porównaniu z jedzeniem hien, jedzenie słoni jest subtelniejsze. Jedzą gałęzie różnych drzew. W porównaniu z jedzeniem słoni, jedzenie bawołów, jeleni i saren jest subtelniejsze. Jedzą nawet liście drzew pozbawione soku. W porównaniu z tymi, jedzenie bydła jest subtelniejsze, a one jedzą wilgotną lub suchą trawę. W porównaniu z nimi, jedzenie zajęcy jest subtelniejsze. W porównaniu z jedzeniem zajęcy, jedzenie ptaków jest subtelniejsze. W porównaniu z ptakami, jedzenie wiejskich chłopów jest subtelniejsze.[322]

Świadomość zwierząt nazywana jest ahetuka, „bez korzeni" (AN-a 4:21). Termin ten pochodzi z Abhidharmy i jest definiowany w następujący sposób:

> Słowo *ahetuka* oznacza „bez korzeni" i odnosi się do tych rodzajów świadomości, które są pozbawione czynników mentalnych zwanych *hetu*, korzeniami. Te typy nie zawierają żadnych z trzech niezdrowych korzeni — chciwości, nienawiści i złudzenia — ani nie zawierają trzech jasnych korzeni — braku chciwości, braku nienawiści i braku złudzenia — które mogą być zarówno zdrowe, jak i nieokreślone. Ponieważ korzeń jest czynnikiem, który pomaga w ustanowieniu stabilności w *citta* („momencie świadomości"), te *citta*, które nie posiadają korzeni, są słabsze od tych, które je posiadają[323]...

Oznacza to w praktyce, że zwierzę przechodzi przez życie doświadczając rezultatów poprzedniej kammy i ma niewielką zdolność lub możliwość tworzenia nowej kammy. Należy to rozważać w kategoriach stopnia. Na przykład, biorąc pod uwagę potencjał negatywnej kammy, podczas gdy wyższe zwierzę, takie jak słoń, jest zdolne do pewnego stopnia podstępu i oszustwa, nie ma

[321] Zobacz wstęp
[322] MN-a 9. Tekst przechodzi przez różne klasy społeczne ludzi, a następnie przez różne stopnie devów.
[323] Bhikkhu Bodhi, CMA, p. 40.

to porównania z zawiłym poziomem korupcji, do którego zdolny jest człowiek (MN 51). Ucieczka z tego królestwa jest zazwyczaj możliwa tylko w wyniku kammy stworzonej w wyższym narodzinach, która doznaje opóźnionego owocu. Istnieją jednak wyjątki od tej zasady. Mówi się, że gdy „zwierzęta takie jak jelenie lub ptaki słyszą naukę Dhammy, składają hołd *Sanghze* lub *cetiya* („stupa", przypuszczalnie okrążając go) wykonują umiejętne (*kusala*) kammy, czy tego chcą, czy nie... A gdy krowy, psy, gryzące muchy lub lwy i tygrysy prześladują bhikkhu lub pozbawiają go życia, wykonują nieumiejętne (*akusala*) kammy, czy tego chcą, czy nie" (AN-a 4:171). Przykładem skromnego zwierzęcia, które ucieka do lepszego odrodzenia, jest żaba, która wysłuchała nauk Buddhy:

> Buddha nauczał Dhammy czteroosobowej zgromadzonej grupie nad brzegiem stawu w pobliżu miasta Campa. W tym momencie żaba wyłoniła się ze stawu, myśląc: „To jest to, co nazywa się Dhamma." Usiadła na tyłach tłumu, uchwyciła znak Dhammy (*dhammasaññāya nimitta*) w dźwięku głosu Buddhy. Wówczas pewien pasterz przyszedł, aby wysłuchać Dhammy. Nie widząc żaby, wbił swoją laskę w ziemię, aby się oprzeć, i zgniótł ciało żaby. Z umysłem rozradowanym przez znak Dhammy, żaba umarła i została odrodzona w Tāvatiṃsa jako deva w złotym *vimāna* o długości dwunastu *yojana*, jakby budząc się ze snu. Znajdując się w otoczeniu towarzystwa *acchara* (niebiańskich tancerek), zastanawiała się: „Skąd przyszedłem do tego miejsca?" Badając swoje poprzednie życie, zapytała siebie: „Jaką kammą zdobyłam ten obecny stan rozkoszy?" Nie dostrzegła żadnej przyczyny, poza uchwyceniem znaku Dhammy w głosie Buddhy. (Vv-a 51 & Vism 7.51)

Inna opowieść, która ilustruje tę samą zasadę, dotyczy pięciuset bhikkhów, którzy byli uczniami Sāriputty i którym powierzył Abhidhammę:

> Kiedy Buddha nauczał devy w Tāvatiṃsa przez cały okres deszczowy, każdego popołudnia wracał na ziemię i przekazywał streszczenie nauk Sāriputtcie. Zostały one zebrane w siedmiu księgach Abhidharmy, a Sāriputta po raz pierwszy nauczał ich wybraną grupę pięciuset bhikkhów. Wszyscy ci bhikkhowie byli kiedyś małymi nietoperzami mieszkającymi w jaskini w czasach Buddhy Kassapy. Gdy wisieli na suficie jaskini, dwóch bhikkhów recytowało Abhidhammę na głos podczas medytacji chodzonej. Nietoperze uchwyciły znak w dźwięku głosów bhikkhów. Nie rozumiały znaczenia, „to są agregaty, to są elementy itd.", ale po prostu uchwyciły znak, a po śmierci zostały odrodzone w świecie devów. Pozostały tam, ciesząc się błogością życia deva przez cały okres między Buddhami, a potem zostały odrodzone jako domownicy w Sāvatthi w czasach Buddhy Gotamy. (Dhp-a 14:2)

Dobre kamma zostały również uczynione przez słonia i małpę, które służyły Buddzie podczas jednego okresu deszczowego. Buddha mieszkał w klasztorze niedaleko Kosambi, ale mnisi tamtejsi okazali się kłótliwi, więc Buddha postanowił opuścić to miejsce i zamieszkać samotnie w lesie:

> W tym lesie Buddha spędził okres deszczowy szczęśliwie, w towarzystwie słonia imieniem Pālileyyaka[324]. Ten słoń opuścił swoje stado i udał się do gęstego dżunglowego lasu, szukając wygody i spokoju. „Tutaj żyję otoczony przez samce słoni, samice słoni, młode słonie i małe słonie. Zjadają całą trawę, łamią wszystkie gałęzie i brudzą wodę, którą chcę

[324] Zapisane w DPPN jako Pārileyya.

pić. Kiedy wychodzę z wody po kąpieli, samice słoni przychodzą i pocierają o mnie swoimi ciałami. Co by było, gdybym poszedł gdzie indziej i żył samotnie?

Wchodząc do lasu, słoń zobaczył Buddhę siedzącego u korzeni drzewa *sāl*[325]. Słoń podszedł do Buddhy i oddał mu hołd. Wziął gałąź z drzewa *sāl*, użył jej jako miotły i zamiótł ziemię, a potem, podnosząc wodny dzbanek Buddhy swoją trąbą, przyniósł wodę nadającą się do picia. Następnie słoń zapalił ogień za pomocą wiertła ogniowego i wrzucił podgrzane kamienie do małego stawku, aby zapewnić Buddzie gorącą wodę do kąpieli. Potem zebrał różne dzikie owoce, aby Buddha mógł je zjeść.[326]

Kiedy Buddha udał się na obchód po żebraczych naczyniach w wiosce, słoń niósł jego szaty i misę na swojej głowie, chociaż Buddha zabronił mu wchodzić do ludzkiej wioski. Gdy Buddha wrócił na swoje miejsce w lesie i skończył posiłek, słoń odłożył szaty i misę, a następnie wziął gałąź i zaczął go wachlować. W nocy, biorąc mocną gałąź do swojej trąby, słoń chodził w tę i z powrotem przez las aż do świtu. Myśląc „Chcę chronić nauczyciela", oddalał niebezpieczeństwa od dzikich zwierząt. Od tego czasu las ten nazywano *Pālileyyakarakkhitavanasaṇḍo*, „Lasem Chronionym przez Pālileyyakę".

Pewna małpa zobaczyła słonia wykonującego wszystkie te obowiązki dla Buddhy i pomyślała: „Ja również coś zrobię." Pewnego dnia znalazła plaster miodu na gałęzi i przyniosła go do Buddhy. Małpa zastanawiała się: „Czy on go zje, czy nie?" Kiedy Buddha odłożył plaster bez jedzenia, małpa zbadała powód i odkryła, że w plastrze były larwy. Ostrożnie je usunęła i oddała plaster miodu Buddzie, który teraz zjadł miód.

Małpa była tak szczęśliwa, że zaczęła skakać i tańczyć po gałęziach drzew. Jednak jedna z gałęzi, którą chwyciła, złamała się i spadła na ziemię, wpadając na złamany pień. Z jego umysłem oczyszczonym przez myśli o Nauczycielu (*satthari pasanneneva cittena*), małpa umarła i odrodziła się w złotym *vimānie* o długości trzydziestu *yojana* w Tāvatiṃsa, otoczona przez tysiąc *accharā*. Tam znana była jako *Makkaṭadevaputto*, „Małpi Bóg".

Kiedy zakończyła się pora deszczowa, grupa bhikkhów pod przewodnictwem Ānandy przybyła, aby zabrać Buddhę. Gdy opuszczali las, słoń stanął na drodze Buddhy, nie chcąc go widzieć, jak odchodzi. Buddha powiedział do niego: „Pālileyyaka, teraz odchodzę i nie wrócę. W tej formie istnienia (*attabhāva*) nie możesz praktykować jhāny (jednolitego skupienia medytacyjnego) ani *vipassāny* (medytacyjnego wglądu w rzeczywistość), ani osiągnąć ścieżek i owoców. Siedziby ludzi są dla ciebie przeszkodą i niebezpieczeństwem, musisz zawrócić." Słoń stał i szlochał, trzymając trąbę w ustach, a gdy tylko stracił z oczu Buddhdę, umarł z złamanym sercem i odrodził się w złotym *vimānie* o długości trzydziestu *yojana* w Tāvatiṃsa, otoczony przez tysiąc *accharā*. Tam był znany jako *Pālileyyakadevaputta* (Dhp-a 1:5).

Kiedy Siddhattha opuścił dom, aby szukać Oświecenia, jechał na swoim wiernym koniu Kanthace aż do rzeki Anomā. Po tym, jak jego pan go opuścił, Kanthaka również umarł z złamanym sercem i natychmiast odrodził się w Tāvatiṃsa (Vv-a 81).

Przykładem zwierzęcia, które uczyniło niekorzystne kamma, jest pies, który wcześniej był wyniosłym brahminem o imieniu Todeyya. Traktował on Buddhę z pogardą, zwracając się do

[325] Drzewo śāl lub shala, *Shorea robusta*. Zobacz Dhammika 2018:179.

[326] Chociaż tekst tego nie precyzuje, można założyć, że owoce te były takimi rodzajami, które są specjalnie dozwolone w Vinaya jako lekarstwa, w przeciwnym razie nie byłyby dozwolone do jedzenia po południu. Zobacz Vin Mv 6.

niego z użyciem familiarnego „*bho*” jako celowej zniewagi. W wyniku tego odrodził się jako pies we własnym domu, a jego były syn stał się jego panem. Kiedy Buddha przechodził obok tego domu podczas swojej tury po żebraniu, pies zaszczekał na niego, a w rezultacie został odrodzony w *niraya* Avīci (DN-a 10).

Istoty nie mogą osiągnąć duchowego przebudzenia w formie zwierzęcia. Widzieliśmy, jak Buddha wyjaśniał to słoniowi Pālileyyaka. W żadnej opowieści zwierzę, nawet nāga, nie osiąga etapu *sotāpanny*. Stan *tiracchāna* jest wymieniany jako jeden z dziewięciu nieodpowiednich czasów do słuchania Dhammy (DN 33). Zawsze, gdy napotykamy zwierzęta wykonujące duchowo pozytywne działania, ostatecznym rezultatem jest odrodzenie w świecie deva. Oczywiście, ucieczka z niższych światów jest sama w sobie znaczącym duchowym osiągnięciem, a w ich nowym stanie przebudzenie staje się teraz możliwe. W buddyzmie nie ma wiecznego potępienia.

Notatka o roślinach: Życie roślinne (*bhūtagāma*) nie jest uznawane za czujące i nie może tworzyć kammy ani doświadczać jej wyników. Życie roślinne nazywane jest *ekindriya* ("jednouprawnione"), co oznacza, że ma tylko życie, ale nie świadomość (Vin Sd 7). Zabicie rośliny nie stanowi naruszenia pierwszego wskazania. Istnieje jednak zasada w *Vinaji* dla bhikkhu, która zabrania zabijania roślin (Vin Pāc 11). Historia wyjaśniająca podstawy tej zasady jest nieco niejednoznaczna. Zaczyna się od bhikkhu, który ścinał drzewo i w trakcie tej czynności zranił deva mieszkającego w tym drzewie. Dokładniej, podczas cięcia przypadkowo odciął ramię syna devy. Istnieje tutaj sugestia, że deva nie tylko zamieszkuje drzewo, ale w jakiś sposób jest z nim zidentyfikowany: cięcie gałęzi jest równoznaczne z odcięciem jego ramienia. Jednak identyfikacja nie jest pełna, deva i jego syn nie zostają zabici wraz z drzewem, ale mogą przenieść się do lepszego drzewa, które daje im Buddha.[327] Mimo tej historii, powód podany dla tej reguły w końcu jest taki, że ludzie świeccy byli zgorszeni widokiem bhikkhu wycinającego drzewa, co było uznawane za niewłaściwe działanie dla *samaṇów*. Innymi słowy, uzasadnienie reguły nie wynikało z współczucia dla życia roślinnego, ale z chęci zachowania dobrego wizerunku *saṅghi*. Niewyraźność w tej historii odnosi się do powszechnego animistycznego poglądu w społeczeństwie indyjskim, który nie był akceptowany w głównym nurcie buddyjskiej teorii.

[327] Z subkomentarza. Zob. Thanissaro, 2007, tom I, s. 324 i nast.

3:2:2 ZWIERZĘTA W OPISACH JĀTAKA

Sto tysięcy kapp temu asceta Sumedha złożył aspirację do osiągnięcia stanu Buddhy w obecności Buddhy Dīpankary i został przez niego uznany za Bodhisattę – istotę podążającą ścieżką do stanu Buddhy. Droga Bodhisatty jest długa i trudna, obejmująca setki, a nawet tysiące żywotów. Sumedha został ostatecznie odrodzony jako Siddhattha Gotama, Buddha naszej obecnej epoki. Jātaki to zbiór opowieści przedstawiających epizody z niektórych wcześniejszych żywotów Buddhy Gotamy w trakcie jego długiej kariery jako Bodhisatty.[328]

Zbiór Jātak w kanonie theravādy obejmuje pięćset czterdzieści siedem oddzielnych opowieści. Z tego ponad jedna trzecia zawiera zwierzęta jako główne postacie. Sam Bodhisatta odradzał się jako różnego rodzaju zwierzę w stu siedemnastu opowieściach. Poniższa tabela podsumowuje różne zwierzęce wcielenia Bodhisatty:

Zwierzę	**Liczba narodzin**
Ssak kopytny	
Jeleń	9
Antylopa	2
Koń	4
Byk	4
bawół	1
Razem	**20**
Mięsożercy	
Pies	1
Lew	10
Szakal	2
Razem	**13**
Inne ssaki	
Małpa	11
Słoń	7
Szczur	2
Zając	1
Razem	**21**
Razem wszystkie ssaki	**54**

Zwierzę	**Liczba narodzin**
Ptak	
Łabędź lub gęś	8
Gęgawa rudawa	2
Paw	3
Przepiórka	5
Kuropatwa	2
Wrona	2
Wrona wodna	1
Sęp	4
Gołąb	6
Kogut lub ptactwo	2
Kukułka indyjska	1
Dzięcioł	2
Dzioborożec	1
Papuga	9
ptak, nieokreślony	4
supaṇṇa	1
Razem ptaki	**53**
Gady i ryby	
nāga	3
Jaszczurka	3
Ryba	3
Żaba	1
Razem	**10**
Razem wszystkie wcielenia	**117**

(Uwaga: identyfikacja gatunków bywa problematyczna, zwłaszcza w przypadku różnych gatunków ptaków).

[328] Zobacz *Jātaka-nidāna* 1, aby poznać historię Sumedhy. Dla szczegółowego opisu teorii bodhisattwa zobacz *GGB* (ang. *Great Chronicles of the Buddha* lub inne źródło oznaczone skrótem GGB, w zależności od kontekstu).

Jednym z osiemnastu rodzajów narodzin, których Bodhisatta nie może przyjąć, jest narodziny zwierzęce gorsze od przepiórki (*tiracchānayoniyaṃ vaṭṭakato pacchimattabhāvo*), (Sn-a 1:3), co sugeruje hierarchię wśród gatunków zwierząt. Bardzo często Bodhisatta przedstawiany jest jako król grupy zwierząt. Tak więc, w Jātaka 15 jest on jeleniem, za którym podąża stado jeleni, w Jātaka 140 jest królem wron (*kākarājā*), w Jātaka 20 jest królem małp (*kapirājā*), w Jātaka 129 jest królem szczurów (*mūsikarājā*) i tak dalej. Czasami jego zwierzęcy towarzysze identyfikowani są jako poprzednie wcielenia jego współczesnych uczniów, członków *buddhaparisā* lub „Zgromadzenia Buddhy" (np. Jāt 20). W innych przypadkach, zwierzęcy towarzysze są identyfikowani jako poprzednie wcielenia klanu Sakyów (Jāt 502).

Wiele innych postaci znanych z sutt miało wcześniej narodziny zwierzęce i występowało w opowieściach Jātaka:

Devadatta, kuzyn Buddhy, który przeszedł na drogę zła i próbował trzykrotnie zabić Buddhę, pojawia się w dwudziestu ośmiu opowieściach zwierzęcych Jātaka, siedem razy jako szakali i trzy razy jako krokodyl, zwierzęta uważane za mające niski charakter moralny. Devadatta przyjął także postać jelenia, lwa, małpy (pięć razy), słonia, bażanta, kruka, jastrzębia, kormorana, papugi, kameleona i węża. Zwierzęce formy Devadatty konsekwentnie przedstawiają złoczyńców w opowieściach.

Ānanda, inny kuzyn Buddhy, który przez wiele lat był jego wiernym sługą, pojawia się w formie zwierzęcia w dwudziestu jeden opowieściach Jātaka. Przyjął postać w szerokim zakresie zwierząt: jelenia, byka, psa, szakala, małpy, wydry, gęsi, sępa, gołębia, papugi, kraba, nāgi i żółwia. Zwykle pełnił rolę młodszego towarzysza Bodhisatty.

Sāriputta, jeden z dwóch głównych uczniów Buddhy, znany ze swojej przenikliwej mądrości, również pojawia się jako zwierzę w dwudziestu jeden opowieściach Jātaka, przyjmując różnorodne gatunki. Urodził się jako jeleń, koń, lew, małpa, gęś, kruk, sowa, rybołów, *supaṇṇa*, wąż, nāga i żółw.

Moggallāna, drugi główny uczeń Buddhy, znany ze swojej biegłości w mocach psychicznych, pojawia się jako zwierzę w piętnastu opowieściach Jātaka w postaci tygrysa, wilka, małpy, słonia, szczura, gęsi i *supaṇṇa*. W trzech oddzielnych historiach dwóch głównych uczniów to duże koty i towarzysze, przy czym Sāriputta zawsze jest lwem, a Moggallāna tygrysem.

Kokālika, złośliwy bhikkhu, który znieważał głównych uczniów Buddhy, pojawia się jako zwierzę w siedmiu opowieściach Jātaka, przybierając postać osła, wilka, kruka i krokodyla. Jego zwierzęca postać zawsze jest zła, głupia lub obie te cechy naraz.

Uppalavaṇṇā, jedna z dwóch głównych żeńskich uczennic, przybrała postać zwierzęcia w pięciu opowieściach, pojawiając się jako jeleń, ptak mynah, waran i nāga.

Była żona Buddhy, **Rāhulamātā**, występuje jako zwierzę w czterech opowieściach, jako partnerka Bodhisatty. Podobnie jego syn, **Rāhula**, pojawia się w trzech zwierzęcych Jātakach, ale tylko raz jako potomek Bodhisatty.[329]

Kilka innych osób z czasów Buddhy wzięło jedno lub dwa zwierzęce narodziny w Jātakach. Szczególnie interesujące jest narodziny **Māry** jako węża (Jāt 389) oraz założyciela Dżainizmu, znanego w źródłach buddyjskich jako **Nigantha Nātaputta**, jako wrona (Jāt 339).

[329] Jātaka 172, gdzie był lwiątkiem, którego ojcem był Bodhisatta.

Z wszystkich gatunków zwierząt występujących w Jātakach, **małpy** są najczęstsze, pojawiając się w trzydziestu opowieściach. Istnieją trzy Pali słowa tłumaczone jako "małpa": *kapi*, *makkaṭa* i *vānara*. Słowo *vānara* oznacza "leśnego mieszkańca" i prawdopodobnie stanowi ogólne określenie małp wszelkiego rodzaju[330] jednak pozostałe dwa słowa wydają się wskazywać na różne gatunki. W opowieściach małpy *kapi* i małpy *makkaṭa* mają bardzo różne cechy charakteru. Kiedy Bodhisatta odradza się jako małpa, zawsze jest to *kapi* (lub *vānara*), a takie małpy przedstawiane są jako sprytne, a nawet bohaterowie.

> Pewnego razu, kiedy Buddha podróżował z grupą bhikkhus, zatrzymali się nad brzegiem stawu *Naḷakapāna* („Trzcina do Picia"). Tam nowicjusze zebrali trzciny, które miały zostać przerobione na pokrowce na igły dla bhikkhu, ale okazało się, że były one całkowicie puste w środku, bez żadnego węzła od korzenia do czubka, a więc nie nadawały się do tego celu. Bhikkhu zapytali Buddhę, czy istnieje jakiś powód, dla którego w tym miejscu rosną takie niezwykłe trzciny. W odpowiedzi Buddha opowiedział historię z przeszłości.
>
> W dawnych czasach w tym stawie mieszkał *dakarakkhasa* („wodny ogr") który pożerał wszystkich, którzy przychodzili napić się wody. W tym czasie Bodhisatta narodził się jako król małp (*kapirājā*). Był wielkości młodego jelenia i był liderem stada osiemdziesięciu tysięcy małp (*vānara*), które chronił przed niebezpieczeństwem w ich leśnym domu.
>
> Kiedy stado małp dotarło do stawu *dakarakkhasy*, Bodhisatta zauważył, że chociaż woda była pełna śladów zwierząt prowadzących do stawu, to nie było żadnych śladów wychodzących, więc wiedział, że mieszka tam *rakkhasa*, który pożera zwierzęta przychodzące się napić. Gdy małpy powstrzymały się od schodzenia do wody, *rakkhasa* wyszedł w straszliwej postaci i wyzwał króla małp. Bodhisatta powiedział mu, że całe jego stado osiemdziesięciu tysięcy małp będzie mogło napić się wody ze stawu, nie zostając zjedzonymi.
>
> Bodhisatta kazał przynieść mu trzcinę, a po zastanowieniu się nad *pārami* (duchowymi doskonałościami) dmuchnął w nią, sprawiając, że stała się pusta w środku, bez żadnego węzła. Następnie Bodhisatta postanowił (*adhiṭṭhāsi*): „Niech wszystkie trzciny wokół tego stawu staną się puste." Dzięki wielkości dobra Bodhisatty jego postanowienia (*adhiṭṭhāna*)[331] zawsze się spełniają. Tak więc wszystkie trzciny wokół stawu stały się puste w całości. Król małp i całe jego stado osiemdziesięciu tysięcy małp wzięli po jednej pustej trzcinie i, siedząc bezpiecznie na brzegu stawu, napili się do syta, zanim wrócili nienaruszeni do lasu.
>
> Trzciny w stawie Naḷakapāna pozostały puste od tamtej pory i będą takie przez cały kappa. Wydrążenie tych trzcin jest jednym z czterech cudów trwających przez cały kappa (*kappaṭṭhiyapāṭihāriyāni*), które przetrwają aż do końca tego cyklu świata.
>
> Na końcu tej opowieści, Buddha zidentyfikował postacie. „W tamtym czasie Devadatta był *dakarakkhasą*, osiem tysięcy małp było moimi uczniami (*buddhaparisā*), a ja sam byłem królem małp." (Jāt 20)

[330] Vānara jest czasami używane zamiennie z pozostałymi dwoma terminami w obrębie jednej opowieści, patrz Jāt 20, 268, 273.

[331] Adhiṭṭhāna (determinacja, postanowienie) jest jednym z dziesięciu pārami, czyli duchowych cech, które Bodhisatta musi doskonalić jako warunek osiągnięcia stanu Buddhy

Makkaṭa małpy są przedstawiane zupełnie inaczej; są figlarne, destrukcyjne i głupie. Pasuje to do małpy makaka lub rezusa. Słowo macaque pochodzi z języka portugalskiego, ale może zostać zapożyczone z lokalnego dialektu.[332]

> Dawno temu, kiedy Brahmādatta był królem Bārāṇasi, Bodhisatta narodził się jako bramin, który porzucił zmysłowe przyjemności, aby żyć jako pustelnik nad brzegiem Gangi w Himavā. Pewnego dnia, gdy siedział w drzwiach swojej chatki, podeszła do niego bezczelna i zła małpa (*makkaṭa)*i próbowała włożyć swój członek do jego ucha. Bodhisatta powstrzymał ją przed tym i zachował swoją równowagę umysłu.
>
> Jakiś czas później zdarzyło się, że żółw wyszedł z rzeki Gangi i zasnął na brzegu z otwartą paszczą. Psotna małpa (lola-vānara), widząc to, wsadziła swój członek do paszczy żółwia. Kiedy żółw się obudził, zatrzasnął szczęki niczym ktoś zamykający wieko skrzyni, co było dla małpy bardzo bolesne.
>
> Nie mogąc znieść bólu, małpa pomyślała: „Kto może uwolnić mnie od tego cierpienia? Do kogo mogę się udać po pomoc? Tylko asceta może mnie uwolnić, właściwym będzie, jeśli do niego pójdę." Niosąc żółwia w dłoniach, małpa udała się do Bodhisatty, który przemówił do niej w wersach:
>
> Cóż to, czyżbyś miał swoją miskę na jałmużnę?
>
> Całkiem spory ten twój „dar", braminie.
>
> Gdzieżeś chodził po jałmużnę?
>
> Do jakich świeckich wyznawców się udałeś?
>
> Małpa odpowiedziała również w wersach:
>
> Jestem głupią małpą (*kapi*),
>
> Dotknąłem tego, czego nie powinienem był dotykać.
>
> Jeśli byłbyś tak dobry i mnie uwolnił,
>
> Ucieknę w góry i więcej cię nie niepokoję.
>
> Wtedy Bodhisatta zwrócił się do żółwia:
>
> Żółwie należą do klanu Kassapa,
>
> Małpy (*makkaṭa*) to lud Koṇḍaññów.
>
> Kassapa, wypuść Koṇḍaññę,
>
> Dopuszczasz się niewłaściwego czynu seksualnego.
>
> Żółw ucieszył się słowami Bodhisatty i puścił penisa małpy. Uwolniony, *makkaṭa* pokłonił się Bodhisatcie i uciekł bez oglądania się za siebie.[333]

---

[332] Dr. Bryan Levman, korespondencja prywatna

[333] Jātaka 273 — ta opowieść nie została przetłumaczona na język angielski w kolekcji PTS. Aby zapoznać się z tłumaczeniem, zob. Dhammika 2008. Dhammika również utożsamia makkaṭa z makakiem.

Zakończenie tej opowieści może wydawać się niejasne: wewnętrzny komentarz do Jātaki wyjaśnia, że zgodnie z regułami kastowymi klany Kassapa i Koṇḍañña nie zawierają małżeństw między sobą, a wszelkie intymne relacje między ich członkami uznawane są za wykroczenie seksualne. Małpa w tej historii określana jest w części prozatorskiej jako *makkaṭa*. To, że w wersji wierszowanej nazywa siebie *kapi*, może być próbą przedstawienia się w bardziej godnym świetle w oczach pustelnika. Żółw i małpa zostali zidentyfikowani jako wcześniejsze narodziny dwóch głównych ministrów w rządzie Kosali.

Szakale (Pali *siṅgāla*) również odgrywają znaczącą rolę w opowieściach Jātaka, pojawiając się w dwudziestu dwóch przypowieściach. Ich charakter jest przedstawiany jako ogólnie podły, niegodziwy, przebiegły i podstępny. W Jātakach szakale określane są jako „najpodlejsze ze zwierzęcych narodzin" (*adhamo migajātānaṃ*) (Jāt 172).

> Pewnego razu zwłoki wołu zostały przeciągnięte przez kilku wieśniaków i porzucone pod drzewem rącznika pospolitego (*eraṇḍarukkha*). Przyszedł szakal, by się nimi pożywić, a na gałęziach drzewa usiadła wrona, mając nadzieję, że i jej coś przypadnie. Wówczas deva zamieszkujący drzewo przemówił wierszem:
>
> Spośród zwierząt szakal jest najniższy (*anto*),
>
> Wrona — najmniej szlachetna z ptaków,
>
> A rącznik — najmniej wartościowy z drzew;
>
> Tutaj wszystkie trzy spotykają się razem! [334]

Kiedy szakal został przyłapany na defekowaniu w studni, jego wymówką było: „To prawo szakali, przekazywane z pokolenia na pokolenie. Szakale defekują wszędzie, gdzie piją, więc nie ma powodu do obwiniania." Jego oprawca odpowiedział: „Jeśli to prawo (*dhamma*) szakali, to czym może być ich bezprawie (*adhamma*)?" (Jāt 271)

Biorąc pod uwagę niski i zły charakter szakali, nie jest zaskakujące, że Devadatta urodził się jako jeden z nich w siedmiu opowieściach Jātaka. Częstym motywem jest paralela do sposobu, w jaki Devadatta próbował naśladować Buddhę i stać się wielkim nauczycielem na własną rękę:

> Pewnego razu Bodhisatta był lwem, a Devadatta szakalem. Lwi król wracał do domu z polowania, gdy natknął się na szakala. Nie mogąc uciec, szakal położył się na brzuchu i powiedział, że pragnie służyć lwu. Lew przyjął go i zabrał do swojego miejsca zamieszkania, gdzie dzień po dniu szakal tył na resztkach zabójstw lwa.
>
> Pewnego dnia w szakalu zrodziło się poczucie dumy i powiedział do lwa: „Zawsze jestem dla ciebie ciężarem, panie. Zawsze przynosisz mięso, które jem. Dziś pozostaniesz tutaj, a ja pójdę i zabiję słonia." Lew powiedział mu: „Szakalu, nie jesteś z rodzaju, który może zabijać słonie. Słonie są wielkie i silne. Zostań tutaj, a ja zabiję słonia."
>
> Pomimo zakazu lwa, szakal wyszedł z jaskini i trzykrotnie krzyknął szakalim krzykiem „*bukka*! *bukka*! *bukka*!" Rozejrzał się i dostrzegł czarnego słonia na równinie poniżej, myśląc: „Skoczę mu na głowę!" Skoczył w dół z klifu, ale obracając się w powietrzu, wylądował u stóp słonia. Słoń podniósł swoją przednią nogę i zgniótł głowę szakala,

[334] Jāt 295. Komentarz wyjaśnia termin *anto* jako *hīna*, co oznacza „niski, podrzędny, podły, godny pogardy", oraz *lāmako* jako „gorszy, niski, grzeszny".

miażdżąc ją na kawałki. Słoń poszedł dalej, trąbiąc, podczas gdy szakal leżał na ziemi, jęcząc. Lew, widząc to, powiedział: „To przez pychę szakal został zniszczony." (Jāt 335)

Chciwe zwyczaje szakali często wpędzają je w kłopoty, a w rzadkich przypadkach mogą nawet nauczyć się cennej lekcji i zmienić się na lepsze:

W pewnym czasie Bodhisatta narodził się jako szakal. Pewnego dnia, szukając jedzenia, natknął się na ciało słonia. „Co za ogromna góra jedzenia, które znalazłem!" Ugryzł w trąbę, ale było to jak ugryzienie uchwytu pługa. „Nic tu nie ma do jedzenia!" Więc spróbował ugryźć w kieł, ale był twardy jak kamienny filar. Następnie ugryzł w ucho, ale to było jak twarda krawędź kosza. Gryzł w brzuch słonia, ale to było jak próba przegryzienia się do kamiennego spichlerza. Jego nogi były jak moździerze, a ogon jak tłuczek.

Gdziekolwiek próbował ugryźć słonia, nie znalazł nic do jedzenia, aż natrafił na odbyt, który był jak ugryzienie miękkiego ciasta. „Teraz znalazłem miękkie jedzenie w tym ciele!" Zaczynając tam, zaczął jeść drogą do brzucha słonia. Pożarł nerki, a gdy poczuł pragnienie, wypił krew, a kiedy zmęczył się, wyciągnął się w brzuchu słonia i zasnął. „Tutaj, w tym ciele słonia, mam obfite jedzenie i napój oraz przyjemny dom, w którym mogę odpocząć. Po co mam iść gdziekolwiek indziej?"

Ale z biegiem czasu gorące słońce i wiatr wysuszyły ciało słonia, a wraz z jego zeschnięciem, wejście do wnętrza zamknęło się, pozostawiając wszystko w ciemności. Dla szakala stało się to jak narodziny w *lokantara niraya*[335]. Ciało słonia zwiędło i wyschło, a cała krew wyparowała. Szakal przestraszył się i biegał w kółko w brzuchu słonia jak kula mąki w garnku, ale nie mógł się wydostać.

Po tym, jak szakal znosił tę mękę przez kilka dni, zaczęło padać. Ciało słonia zostało nawilżone i napuchło do pierwotnego rozmiaru, a odbyt otworzył się na tyle, by przez niego mogło przeniknąć trochę światła, wyglądającego jak gwiazda na niebie. "Moje życie zostało ocalone!" Szakal cofnął się do głowy słonia, a potem z impetem wyskoczył przez odbyt tak szybko, jak tylko mógł. Otwór był tak ciasny, że zerwał całą sierść z jego ciała. Na początku, gdy wyszedł, był tak przerażony, że po prostu biegł. Ale gdy w końcu się zatrzymał i zobaczył stan swojego pozbawionego sierści ciała, zawołał: "Te moje cierpienia nie mają żadnego powodu, poza moją własną chciwością. Od tej chwili już nigdy nie będę chciwy, ani nie wejdę do ciała słonia!"[336]

Wrony (*kāka*) pojawiają się w dwudziestu dwóch Jātakach. Jak zauważyliśmy, wrony nazywane są „najniższymi z ptaków", będąc w wielu aspektach ptasimi odpowiednikami szakali. Podobnie jak szakale, są przedstawiane jako podstępne i złodziejskie. Istnieje kilka opowieści o wronach próbujących kraść jedzenie z ludzkich kuchni i kończących źle z powodu tych działań[337]. Oto historia ilustrująca przebiegłość wron:

Pewni kupcy z Kāsi udali się na morze, zabierając ze sobą wronę, która miała pomagać w odnalezieniu lądu[338]. W samym środku oceanu statek uległ katastrofie, a wrona znalazła drogę na wyspę, na której mieszkało duże stado ptaków. Wrona pomyślała: „Tutaj jest duże

[335] "Ciemość między systemami światów, zobacz § 3:3,20."
[336] Jāt 148. Podobna historia jest opowiedziana o narodzinach szakala Moggallāny w Jāt 490.
[337] Jāt 42, 274, 275, 375 and 395.
[338] Disākāka dosłownie oznacza „wrona kierunkowa". Ptaki te były wypuszczane ze statku, aby znaleźć ląd, a żeglarze zwracali uwagę na kierunek, w którym leciały. Zob. Vism 21.65.

stado ptaków. Byłoby wspaniale zjeść ich jaja i młode. Użyję podstępu, aby je przechytrzyć."

Więc wrona wylądowała wśród nich i stanęła na jednej nodze, otwierając szeroko dziób. „Kim jesteś?" zapytały ptaki, a wrona odpowiedziała: „Jestem Dhammiko" (czyli „sprawiedliwy"). „Dlaczego stoisz na jednej nodze?" „Jeśli postawię drugą nogę, ziemia nie udźwignie mojego ciężaru." „Dlaczego stoisz z otwartym dziobem?" „Nie jem innego jedzenia, tylko wiatr." Wrona następnie wygłosiła zwrot w pochwałę życia w prawości. Ptaki z wyspy postanowiły, że wrona musi być ptakiem świętym (*bhaddako pakkhī*), „dwukrotnie narodzonym, który stoi na jednej nodze i głosi Dhamma."[339]

Ptaki powiedziały do kruka: „Panie, ponieważ jesz tylko powietrze, czy mógłbyś zaopiekować się naszymi jajami i młodymi, podczas gdy my pójdziemy na żer?" Kruk zgodził się, a gdy tylko ptaki odeszły, łotr (*pāpo*) zjadł ich jaja i młode, aż jego brzuch był pełny. Kiedy ptaki wróciły, znalazły kruka stojącego na jednej nodze z otwartym dziobem, jak poprzednio. Widząc stratę swoich jaj i młodych, podniosły hałas, ale nie podejrzewały kruka, ponieważ uważały go za ptaka sprawiedliwego, który żywi się powietrzem.

Jednak król ptaków był Bodhisattwą i pomyślał, że zanim ten kruk przyszedł, ptaki nie straciły żadnych jaj ani młodych. Więc następnym razem, gdy ptaki poszły żerować, on pozostał w tyle i ukrył się, aby obserwować kruka. Kruk zjadł jaja i młode ptaki, jak wcześniej. Kiedy ptaki wróciły, król ptaków zwołał zebranie i opowiedział im, co się stało, a całe stado rzuciło się na kruka i, uderzając go dziobem, pazurami i skrzydłami, pobiło go na śmierć.[340]

Czasami wrony, nawet w trakcie swojego kradzieżowego postępowania, ukazują coś z szlachetniejszego charakteru:

Dawno temu, gdy Brahmādatta był królem Bārāṇasi, Bodhisatta urodził się jako król wron o imieniu Supatta („Dobre Skrzydło"). Miał królową o imieniu Suphassā („Dobry Dotyk") oraz generała o imieniu Sumukha („Dobry Dziób", był to Sāriputta). Miał osiemdziesiąt tysięcy poddanych, a wszyscy mieszkali w pobliżu Bārāṇasi.

Królowa Suphassā zaczęła pragnąć ludzkiego jedzenia z królewskich kuchni i powiedziała swojemu mężowi, królowi: „Mam pragnienie zjeść jedzenie Króla Bārāṇasi, mój panie[341], i jeśli nie dostanę tego, czego chcę, na pewno umrę." Król Supatta usiadł i zaczął rozmyślać, a jego generał Sumukha podszedł do niego, „Co cię niepokoi, wielki królu?" Król wron opowiedział mu, czego pragnie królowa, a Sumukha odpowiedział: „Nie martw się o to, wielki królu. Zostań tutaj dzisiaj, a ja przyniosę jedzenie."

Więc Sumukha zebrał kruki razem i poleciały do Bārāṇasi. Rozmieścił grupy tutaj i tam w pobliżu kuchni, aby pilnowały, a sam wraz z ośmioma wojownikami krukami zajął pozycję na dachu kuchni. Powiedział do swoich żołnierzy: „Kiedy sługa króla wyjdzie z naczyniami jedzenia, sprawię, że upuści je. Kiedy upuści naczynia, moje życie będzie skończone. Czterech z was zbierze jak najwięcej ryżu, a czterech weźmie ryby i mięso.

[339] „Dwukrotnie narodzony" (dija) to gra słów, która odnosi się zarówno do ptaków, które są „narodzone" po raz drugi, gdy jajko się wylęga, jak i do braminów, którzy są „narodzeni po raz drugi" podczas inicjacji.
[340] Jāt 384. Bardzo podobna historia o lisie, który poluje na kolonię szczurów, udając fałszywą pobożność, opowiedziana jest w Jāt 128.
[341] "Deva" — forma zwracania się do królów.

Zanieście jedzenie do Supatty i jego żony. Jeśli zapyta was, gdzie jest jego generał, powiedzcie, że idę zaraz za wami."

Kiedy sługa króla wyszedł z kuchni niosąc talerz jedzenia, Sumukha zleciał w dół i wylądował mu na piersi, uderzając go pazurami. Dziobem uderzał w nos mężczyzny, podczas gdy jego skrzydłami bił go po twarzy. Król obserwował z górnego piętra pałacu i krzyknął przez okno: „Hej, tam! Upuść jedzenie i złapcie tego kruka!" Mężczyzna chwycił Sumukhę, by przyprowadzić go przed króla, a inne kruki zstąpiły, aby zabrać jedzenie.

Sumukha, kruk- generał, został przyprowadzony przed króla Bārāṇasi, który rzekł do niego: „Kruk, czy nie masz żadnego wstydu? Złamałeś nos mojemu słudze i rozlałeś moje jedzenie. Czy nie dbasz o własne życie, dlaczego robisz takie rzeczy?" Kruk odpowiedział: „Wielki Królu, nasz król mieszka niedaleko stąd. Jego królowa rozwinęła pragnienie ludzkiego jedzenia, a gdy się o tym dowiedziałem, poświęciłem swoje życie, by je zaspokoić. Dlatego właśnie popełniłem te czyny."

Król był zadowolony z charakteru kruka. „Choć dajemy naszym ludzkim poddanym wielkie zaszczyty, nie możemy zdobyć takiej przyjaźni. Nawet jeśli damy im całą wioskę, i tak nie poświęcą dla nas swojego życia, tak jak ten kruk dla swojego króla." Król później okazał wielki szacunek dla kruków, wysyłając im jedzenie obu rodzajów (tj. ryż i mięso), a Supatta, król kruków, nauczał Dhammy ludzkiego króla Bārāṇasi i ustanowił go w pięciu przykazaniach. Mówi się, że nauki Supatty, kruka, trwały przez siedemset lat. (Jāt 292)

Historia o kruku, która ma szczególne znaczenie, to Bāveru Jātaka, w którym Nigaṇṭha Nāṭaputta pojawia się jako kruk. Nigaṇṭha Nāṭaputta był rywalem nauczyciela i starszym współczesnym Buddhy. Został zidentyfikowany z założycielem Dżinizmu, teraz bardziej powszechnie znanym jako Māhāvīra. W sutach znajduje się kilka odniesień do niego, które generalnie mają niepochlebny charakter.[342]

Pewnego razu Bodhisatta narodził się jako paw, a Nigaṇṭha Nāṭaputta jako kruk. Jako kruka, zabrało go kilku kupców jako ptaka wskazującego ląd i popłynęli przez morze do ziemi Bāveru. Do tego czasu mieszkańcy Bāveru nigdy nie widzieli żadnego ptaka. Widząc kruka, wykrzyknęli: „Zobacz, jakie piękne kolory ma ten ptak, jaka doskonałość w jego szyi, dziobie i oczach przypominających klejnoty!" Poprosili kupców, by ci dali im kruka, a ci udawali niechęć do sprzedaży, podnosząc cenę do stu *kahāpaṇas* (jednostka pieniężna). „Jest bardzo przydatny dla nas, ale ponieważ chcemy być waszymi przyjaciółmi, sprzedamy go wam." Mieszkańcy Bāveru umieścili kruka w złotej klatce i karmili go różnorodnym mięsem i owocami, bardzo o niego dbając. Tak więc w kraju, gdzie nie było innych ptaków, kruk, obdarzony dziesięcioma złymi cechami (*asaddhammā*), uzyskał najwyższe korzyści i chwałę.

Po pewnym czasie kupcy wrócili do Bāveru. Przywieźli ze sobą pawia, którego złapali i nauczyli śpiewać na skinienie palca oraz tańczyć na klaśnięcie w dłonie. Mieszkańcy Bāveru byli zdumieni: „Ten król ptaków jest bardzo piękny i bardzo uczony. Musicie nam go dać!" Tym razem cena została ustalona na tysiąc *kahāpanas*. Utrzymali pawia w klatce z siedmiu drogocennych rzeczy i karmili go mięsem i owocami, a także syropem z miodu i innymi słodyczami. Podczas gdy najwyższe korzyści przypadły pawiowi, cześć okazywana

[342] Zobacz DPPN dla "Nigaṇṭha Nāṭaputta".

krukowi zmniejszyła się, a nikt nie chciał na niego patrzeć. Kiedy kruk nie mógł już dostać żadnego jedzenia, wydał krzyk: „*Kāka*" i odleciał, by mieszkać na stercie nawozu. (Jāt 339)

Bāveru jest w DPPN identyfikowane z Babilonem, co byłoby wystarczająco odległe od Doliny Gangesu, by wydawać się wystarczająco egzotyczne, aby nie posiadało żadnych ptaków. Dziesięć *asaddhammā*, którymi kruk miał być obdarzony, nie jest dokładnie określone. Istnieje lista siedmiu *asaddhammā* w Dīgha Nikāya 33: są to cechy moralne zaczynające się od braku wstydu, ale wydaje się, że w tym kontekście chodzi raczej o cechy fizyczne, takie jak nieprzyjemny kolor, nieprzyjemny głos itp. W Indiach, gdzie istniało silne poczucie kasty, ciemna karnacja zawsze była uważana za niepożądaną. Na przykład w Jātaka 451 kruk stara się zdobyć złoty kolor gęsi i pyta ją o jej dietę, tylko po to, by dowiedzieć się, że brzydota kruka nie jest wynikiem jego jedzenia, ale jego kamma.

Lew (*sīha*) uważany jest za króla zwierząt[343]. Lwy występują w dwudziestu opowieściach Jātaka. Bodhisatta był wcieleniem lwa dziesięć razy, Sāriputta trzy razy, Rāhula (syn Siddhatthy) dwa razy, Rāhulamātā (żona Siddhatthy) raz, podobnie jak Devadatta. Zwykle lew ukazywany jest jako szlachetny w swojej naturze, co wielokrotnie kontrastuje z niższością szakali[344]. Ryk lwa wyróżnia się jako szczególny atrybut, który napełnia wszystkie inne zwierzęta strachem.[345]

Szlachetna natura lwa czasami może przypominać uprzedzenia kastowe, z naciskiem na osobistą czystość:

> Pewnego razu Bodhisatta urodził się jako lew. Pewnego dnia, po zabiciu jakiegoś zwierzęcia i zjedzeniu do syta, lew udał się nad jezioro, by się napić. Właśnie wtedy, do jeziora podszedł tłusty dzik. Lew zobaczył go i pomyślał: „Kiedy indziej go zjem. Ale teraz, jeśli zobaczy mnie tutaj, nie wróci już więcej." Więc przesunął się na bok, z dala od jeziora. Dzik, widząc to, pomyślał: „To dlatego, że boi się mnie, ten lew się skrada. Należy mi się wyzwanie!" Podnosząc głowę, dzik rzucił wyzwanie lewowi do walki:
>
> Jestem czteronożnym zwierzęciem, ty też! Chodź, mój drogi[346], odwróć się, nie uciekaj z przerażenia!
>
> Lew odpowiedział: „Drogi dziku, dzisiaj nie będzie żadnej walki między nami. Ale przyjdź tutaj za siedem dni, a wtedy stoczymy pojedynek." Dziki udał się do swoich pobratymców, a napuszony chwalił się: „Stoczę walkę z lwem!" Ale jego krewni byli przerażeni: „Teraz wszyscy zostaniemy zniszczeni! Nie znając swojej siły, chcesz walczyć z lwem! Kiedy lew przyjdzie, zabije nas wszystkich! Nie powinieneś postępować tak dziko!"
>
> Dzik zapytał ich, co powinien zrobić. Poradzili mu, żeby przez siedem dni codziennie tarzał się w kupie odchodów, a w dniu walki stanął na zawietrznej stronie względem lwa. Lew, jako stworzenie o czystej naturze, poczuje jego ciało i nie chcąc się do niego zbliżać, uzna go za zwycięzcę. Tak też dzik zrobił, a gdy lew wyczuł dzika pokrytego brudem, powiedział: „Drogi dziku, to sprytny podstęp, który sobie wymyśliłeś. Gdybyś nie był pokryty brudem,

[343] W Jāt 32 lew zostaje wybrany na catuppadā rāja, czyli "króla czworonożnych". W innych miejscach lew nazywany jest migarāja, czyli "królem zwierząt" (por. AN 4:33). Opowieści Jāt 143, 152, 172, 188, 335 oraz 397 to różne warianty tego motywu.
[344] Jātaka 143, 152, 172, 188, 335 i 397 to wszystkie wariacje na temat tego motywu.
[345] W Jāt 152 dźwięk ryku lwa przeraża lisa na śmierć. Zobacz także SN 22:78, gdzie mówi się, że "lew jest królem zwierząt, jego ryk przeraża wszystkie stworzenia".
[346] "Samma" niewątpliwie miało na celu ironiczne znieważenie.

odebrałbym ci życie. Teraz nie chcę ani ugryźć twojego ciała, ani nawet dotknąć cię łapą. Oddaję ci zwycięstwo."

Dzik wrócił do swojej rodziny i chełpił się: „Pokonałem lwa! Zwycięstwo jest moje!" Jednak dziki bały się, że lew wróci i zabije je wszystkie, więc opuściły to miejsce, nie wracając już nigdy. (Jāt 153)

W innych opowieściach lew może ukazać się w roli konstruktywnego lidera wśród zwierząt:

W pewnym czasie zając odpoczywał pod palmą i przyszło mu do głowy: „Jeśli ziemia by pękła, dokąd bym poszedł?" Właśnie wtedy dojrzały owoc spadł z drzewa na suchy liść palmowy, wydając głośny dźwięk. Zając pomyślał: „Ziemia pęka!" i nie oglądając się, wyskoczył i zaczął biec w panice, ratując swoje życie. Inny zając zobaczył go biegnącego i zapytał, co się stało. Nie oglądając się, odpowiedział: „Ziemia pęka!" Więc drugi zając zaczął biec za nim. Jeden po drugim dołączali kolejni zające, aż wkrótce tysiąc zajęcy biegło razem.

Jeleń zobaczył je biegnące i dołączył do nich, potem dzik, łoś, bawół, nosorożec, tygrys, lew i słoń również dołączyli do paniki. Każde z tych zwierząt zapytało: „Co się dzieje?" a po usłyszeniu, że ziemia pęka, przestraszyło się i zaczęło biec za nimi. Tak więc stopniowo cała rzesza zwierząt rozciągnęła się na całą *yojana*.

Wtedy Bodhisatta urodził się jako lew. Kiedy zobaczył wielki tłum zwierząt biegnących, również zapytał, co się dzieje, i powiedziano mu, że ziemia pęka. Ale Bodhisatta pomyślał: „Ziemia wcale nie pęka. Musiał to być jakiś głośny dźwięk, który jedno z nich usłyszało. Jeśli nie podejmę wysiłku, wszystkie one poniosą zagładę. Muszę uratować ich życie!"

Z prędkością lwa[347], pobiegł przed zwierzętami u stóp góry, gdzie stanął i wydał trzy głośne ryki. W strachu przed lwem wszystkie zwierzęta zatrzymały się i stanęły stłoczone razem. Lew zapytał je:

„Dlaczego biegniecie?"

„Ziemia się rozpada."

„Kto to widział?"

„Słonie wiedzą o tym wszystkim!"

Ale kiedy zapytał słonie, te odpowiedziały, że nic o tym nie wiedzą, ale że to lwy wiedzą. Lwy powiedziały, że to tygrysy wiedzą, tygrysy powiedziały, że to nosorożce wiedzą, one powiedziały, że to woły wiedzą, woły powiedziały, że to bawoły wiedzą, one powiedziały, żeby zapytać jelenie, jelenie powiedziały, że zapytaj dziki, dziki powiedziały, że to jelenie wiedzą. Jelenie powiedziały: „Nie wiemy, to zające wiedzą wszystko na ten temat." Kiedy Bodhisatta zapytał zające, one odpowiedziały: „To ten powiedział nam."

Więc Bodhisatta zwrócił się do zająca i zapytał:

„Czy widziałeś, jak ziemia się rozpada?"

[347] Zgodnie z "Trzema Światami Króla Ruanga" (przeł. Reynolds, str. 87), lew jest tak szybki, że może wydusić ryk, a następnie skoczyć na odległość trzech yojana, aby stanąć i wysłuchać swojego własnego ryku, który go ściga!

„Tak, panie, widziałem to."

„Gdzie byłeś, kiedy to zobaczyłeś?"

„Pod palmą blisko oceanu. Właśnie myślałem o tym, jak ziemia się rozpada, kiedy usłyszałem straszny hałas i zacząłem uciekać."

Bodhisatta pomyślał, że z pewnością dojrzały owoc spadł na wyschnięte liście palmy, i że powinien udać się tam, aby wszystko sprawdzić. Więc zwrócił się do zgromadzonych zwierząt i powiedział: „Idę z tym zającem w miejsce, gdzie mówi, że ziemia się rozpada. Dowiem się wszystkiego o tym i wrócę tutaj. Wy wszyscy zostańcie w tym miejscu, aż wrócę." Zatem, wziąwszy zająca na plecy, lew pobiegł na brzeg oceanu i widząc dojrzały owoc leżący na liściu palmy, zrozumiał, że w rzeczywistości ziemia się nie rozpada.

Lew wrócił do stada zwierząt i opowiedział im o wszystkim. „Więc nie bójcie się." Zwierzęta uspokoiły się i rozproszyły z tego miejsca. Gdyby Bodhisatta nie podjął działania, cała ich grupa pobiegłaby aż do oceanu i zginęła. (Jāt 322)

Wprowadzenie do tego Jātaka mówi, że historia jest opowiedziana, aby wyjaśnić pochodzenie przysłowia. Kiedy coś, co początkowo wydaje się ważne, okazuje się być bez znaczenia, mówi się, że jest „jak hałas, który usłyszał zając"[348].

Słonie (*hatthī*) pojawiają się w osiemnastu opowieściach Jātaka. Bodhisatta wcielał się w postać słonia w siedmiu z nich; inne osoby z czasów Buddhy, które wcześniej były słoniami w opowieściach Jātaka, to Devadatta, Mahāmāyā (matka Bodhisatty), Moggallāna i Nanda. Słonie w Jātaka przedstawiane są złożonym wachlarzem cech charakteru. Czasami są brutalne i nieprzewidywalne: "słonie zabijają nawet tych, którzy się o nie troszczą" (Jāt 161), ale częściej ukazują odwagę i szlachetność.

Dawno temu, słoń idąc przez las przebił swoją stopę kolcem z gałęzi akacji. Rana spuchła i wypełniła się ropą, stając się bardzo bolesną. W cierpieniu usłyszał dźwięki uderzanego drewna i pomyślał: "Tam muszą być stolarze. Może mi pomogą."

Słoń wszedł na polanę, gdzie znalazł obóz rzemieślników z miasta, którzy cięli drewno. Położył się i pokazał im swoją spuchniętą stopę. Mężczyźni wycięli wokół kolca dłutem i wyciągnęli go za pomocą sznura. Opłukali ranę gorącą wodą i nałożyli maść, a wkrótce rana całkowicie się zagoiła.

Słoń pomyślał: „Ci stolarze uratowali mi życie. Słuszne będzie, jeśli im się odpłacę." Od tego dnia zamieszkał z rzemieślnikami i nosił dla nich drewno, przynosił narzędzia i pomagał trzymać jeden koniec sznurka do mierzenia. Podczas posiłków każdy stolarz dawał mu jedną porcję jedzenia, więc słoń miał łącznie pięćset porcji.

Słoń miał syna, pięknego młodego słonia, całkiem białego. Kiedy dorósł, stary słoń poszedł do lasu, przyprowadził młodego i oddał go cieślom. „Teraz jestem już stary, więc w podziękowaniu za to, że pielęgnowaliście mnie, gdy byłem chory, daję wam tego młodego, aby wam służył zamiast mnie." I odszedł z powrotem do swoich leśnych ostępów.

Młody słoń wiernie służył cieślom i dobrze wykonywał swoją pracę. Po pracy lubił kąpać się w rzece. Dzieci cieśli bawiły się z nim — zarówno w wodzie, jak i na lądzie. Zwierzęta

[348] Jāt 322 – opowieść o teraźniejszości.

dobrze urodzone (*ājānīya*), takie jak słonie i konie, nigdy nie załatwiają się w wodzie, lecz tylko na lądzie. Jednak pewnego dnia, po ulewnym deszczu, trochę odchodów młodego słonia spłynęło do rzeki i zostało porwane przez nurt. Popłynęły aż do Bārāṇasī, gdzie utknęły w krzaku na brzegu rzeki.

Gdy królewski poganiacz słoni przyprowadził królewskie słonie nad rzekę, by je wykąpać, wyczuły one zapach odchodów dobrze urodzonego słonia i odmówiły wejścia do wody. Z podniesionymi ogonami wszystkie uciekły stamtąd. Poganiacz odnalazł odchody i powiedział królowi, że dobrze by było zdobyć tak szlachetne zwierzę do królewskiej służby.

Więc król wraz ze swoją świtą wyruszył łodzią w górę rzeki, aż dotarli do obozu cieśli. Cieśle uczcili króla, okazując mu należny szacunek, i byli gotowi oddać mu słonia, ale słoń odmówił odejścia. „Co się stało, dobry słoniu?" zapytano. „Powinniście zapłacić cieślom za koszty mojego utrzymania." Wówczas król rozkazał położyć sto tysięcy *kahāpaṇa* (jednostek pieniężnych) przy trąbie słonia, kolejne przy jego ogonie i po jednej kupce przy każdej z jego czterech nóg. Ale słoń wciąż nie chciał odejść, dopóki wszyscy cieśle, razem z żonami i dziećmi, nie otrzymali tkanin na nowe ubrania. Dopiero wtedy, rzuciwszy ostatnie spojrzenie cieślom, słoń odszedł wraz z królewską świtą.

Gdy król dotarł do Bārāṇasī, kazał wspaniale udekorować całe miasto i poprowadził słonia w uroczystej procesji wokół miasta, a następnie do stajni dla słoni. Również ona była bogato przystrojona i w pełni wyposażona, a słonia skropiono wodą na znak czci i oczyszczenia. Król traktował słonia jak swojego najdroższego przyjaciela i oddał mu połowę królestwa. Od czasu przybycia słonia, król objął panowanie nad całym Jambudīpą.

Zdarzyło się, że królowa poczęła dziecko, a gdy jeszcze nosiła je w łonie, stary król zmarł. Nikt nie powiedział o tym słoniowi, obawiając się, że złamałoby mu to serce. Tymczasem król Kosali, usłyszawszy o śmierci władcy Bārāṇasī, postanowił zaatakować miasto i je zdobyć. Otoczył je oblężeniem, lecz mieszkańcy nie poddali się, mając nadzieję na narodziny królewskiego następcy.

Kiedy królowa urodziła chłopca, postanowiła pokazać go słoniowi. Weszła do stajni dla słoni w otoczeniu królewskich doradców i położyła dziecko, owinięte w bogato zdobioną tkaninę, u stóp słonia. „Panie (*sāmi*), twój przyjaciel nie żyje — nie powiedzieliśmy ci wcześniej, bo baliśmy się złamać ci serce. Oto syn twojego przyjaciela. Król Kosali prowadzi przeciwko niemu wojnę i odnosi zwycięstwo. Musisz albo sam zabić to dziecko, albo odzyskać dla niego królestwo!"

Słoń delikatnie musnął dziecko trąbą, po czym uniósł je na swą głowę, a następnie oddał królowej, mówiąc: „Pokonam króla Kosali!" Królewscy doradcy ubrali słonia i wyposażali go w bogato zdobiony pancerz. Gdy otwarto bramy miasta, słoń wyruszył, trąbiąc potężnie. Armia wroga wpadła w popłoch i uciekła w wielkim strachu, gdy słoń niszczył ich umocnienia. Pochwycił króla Kosali za węzeł włosów na czubku głowy, zaniósł go do miasta i rzucił u stóp młodego księcia. Niektórzy mieszkańcy Bārāṇasī chwycili za broń, by zabić króla Kosali, lecz słoń ich powstrzymał. Napomniał króla Kosali: „Nie bądź lekkomyślny tylko dlatego, że nasz król jest młody" — i pozwolił mu odejść. Od tego czasu całe Jambudīpa znalazło się w rękach młodego króla z Bārāṇasī i żaden wróg nie odważył się już wystąpić przeciw niemu. (Jātaka 156)

Niektóre słonie posiadają magiczne moce. Dowiadujemy się, że rodzaj słoni dzieli się na dziesięć plemion. Słoń *kāḷāvaka* („czarny") — czyli zwykły, pospolity słoń — ma siłę dziesięciu ludzi. Każde z dziewięciu kolejnych, wyższych plemion ma siłę dziesięciu słoni z plemienia poprzedniego. Nazwy tych plemion, w kolejności, to: *gaṅgeyya* („z Gangesu"), paṇḍara („biały"), *tamba* („miedziany"), *piṅgala* („złotobrązowy"), *gandhahatthi* („pachnący słoń"), *maṅgala* („pomyślny"), *hemavata* („himalajski"), *uposatha* („dzień święty"), *chaddanta* („sześciozębny"). To oznacza, że słoń z plemienia *chaddanta* ma siłę dziesięciu miliardów ludzi[349]! Wyższym plemionom słoni przypisuje się czasem zdolność latania (Jātaka 122).

W Chaddanta Jātaka Bodhisatta odradza się jako słoń *chaddanta*, czyli „sześcioma zębami", a tekst zawiera szczegółowy opis:

> W dawnych czasach 80 000 potężnych słoni (*hatthināgā*) podróżowało przez niebo dzięki swojej magicznej mocy (*iddhimanta*) i osiedliło się w Himavā nad jeziorem Chaddanta. W tym czasie Bodhisatta urodził się jako syn wodza słoni. Był biały na całym ciele, z wyjątkiem twarzy i nóg, które były czerwone. Gdy osiągnął wiek dorosły, miał 88 *hattha* wysokości i 120 *hattha* długości[350]. Jego trąba była jak srebrna lina i miała 58 *hattha* długości; jego kły miały 15 *hattha* obwodu i 30 *hattha* długości, a ich powierzchnia świeciła promieniami sześciu kolorów. (Jātaka 514)

Gęś (*haṃsa*) występuje w jedenastu Jātakach. Bodhisatta, Ānanda, Moggallāna i Sāriputta wszyscy byli zapisani jako ci, którzy urodzili się jako gęsi. Ptak zwany *haṃsa* w Pali tłumaczy się różnie jako gęś, łabędź lub kaczka, ale najprawdopodobniej chodzi o gęś barwno-czołą *Anser indicus*. Jest to ptak, który zawsze był uważany za święty w Indiach ze względu na swoją niezwykłą urodę oraz ze względu na swoje niezwykle wysokie loty na dużych wysokościach. Gęś barwno-czoła migruje między Azją Środkową a Południową, przelatując przez wysokie przełęcze Himalajów.[351]

Podobnie jak lew jest uważany za króla zwierząt, tak gęś jest królem ptaków. Jego wybór na to stanowisko był jednak kontestowany:

> Na początku kappy (cyklu świata) ludzie zebrali się i wybrali spośród siebie tego, który był najpiękniejszy, obdarzony dobrym zachowaniem i innymi odpowiednimi cechami, i uczynili go swoim królem (*rāja*). Czworonożne zwierzęta zebrały się i uczyniły pewnego lwa swoim królem, a w wielkim oceanie ryby uczyniły rybę Ānandę swoim królem. Ptaki zebrały się razem na płaskiej skale w Himavā i powiedziały między sobą: „Ludzie wybrali króla, podobnie czworonożne zwierzęta i ryby. Ale my nie mamy króla, a nie przystoi, byśmy pozostali w takim bezprawnym stanie (*appatissavāso*). Przystoi, byśmy wybrali króla, znajdźmy kogoś z odpowiednimi cechami i wynieśmy go na stan królewski."
>
> Spojrzeli wokół siebie i wybrali sowę. „To jest ten, którego lubimy." Ogłoszenie zostało wydane trzy razy, a wszystkie ptaki zgodziły się dwa razy, ale przy trzecim ogłoszeniu przemówił kruk. „Jeśli ten ptak robi takie miny, gdy jest konsekrowany na króla, jak będzie wyglądał, gdy będzie zły? Jeśli zrobiłby taką minę do nas, gdyby był zły, rozpadlibyśmy się

[349] SN-a 12:22. Tekst mówi dalej, że Buddha posiada fizyczną siłę dziesięciu słoni chaddanta!

[350] Masz rację! *Hattha* to jednostka miary, która jest zbliżona do staroangielskiego „łokcia" (cubit) i wynosi około pół metra. Zatem, jeśli przyjmiemy, że jeden *hattha* to około 0,5 metra, to słoń z opisanego tekstu miałby około **44 metry wysokości** i **60 metrów długości**!

[351] http://news.nationalgeographic.com/news/2011/06/110610-highest-flying-birds-geese-himalayamountains-animals/

i rozproszyli jak sól wrzucona na gorącą patelnię. Nie podoba mi się to, nie chcę, by ten ptak został królem."

Kruk wzleciał w powietrze, krzycząc: „Nie podoba mi się to! Nie podoba mi się to!" — a sowa goniła za nim. Pozostałe ptaki wybrały złotą gęś (*suvaṇṇahaṃsa*) na swojego króla i rozeszły się w różne strony.

(Ta historia została opowiedziana, aby wyjaśnić wieczną wrogość między sowami a krukami). (Jātaka 270)

W kontynuacji, nowo wybrany król ptaków wybiera małżonka dla swojej ukochanej córki:

Na początku kappy ludzie wybrali spośród siebie króla, czworonożne zwierzęta uczyniły lwa swoim królem, ryby uczyniły Ānandę swoim królem, a ptaki wybrały gęś na swojego króla. Król gęsi miał piękną córkę i dał jej błogosławieństwo, by mogła wybrać męża według własnego uznania.

Więc król ptaków wezwał wszystkie rodzaje ptaków, aby się zebrały, i wszystkie przybyły: gęsi, pawie i wiele innych rodzajów, które zgromadziły się na dużym płaskim kamieniu. Król wezwał swoją córkę i powiedział: „Moja droga, wybierz teraz męża, który Ci odpowiada." Młoda gęś spojrzała na różne ptaki i zobaczyła pawia z jego klejnotowym szyją i ozdobnymi piórami. „Ten będzie moim mężem."

Ptaki powiedziały pawiemu, że to on został wybrany przez córkę króla, a on ogarnął radość. Zawołał: „Przed dzisiaj nie widzieliście mojej mocy!" i rozpostarł skrzydła, porzucając wszelką wstydliwość, zaczął tańczyć, eksponując swoje ciało.

Król gęsi zobaczył to i powiedział: „Nie dam mojej córki temu, kto jest tak bezwstydny. Nie ma on ani szacunku do siebie, ani nie dba o to, co myślą inni." Zamiast tego król wybrał jednego ze swoich siostrzeńców na męża swojej córki. Paw został upokorzony i odleciał stamtąd. (Jātaka 32)

Gęsi są szczególnie podziwiane za swoją zdolność do bardzo wysokich i szybkich lotów. Czasami ta zdolność jest podnoszona do nadprzyrodzonego poziomu:

Pewnego razu, kiedy Brahmādatta był królem Bārāṇasi, Bodhisatta narodził się jako bardzo szybka gęś (*javanahaṃsa*) żyjąca na górze Cittakūṭa, z liczną świtą dziewięćdziesięciu tysięcy gęsi. Był dobrym przyjacielem ludzkiego króla.

Zdarzyło się, że dwie najmłodsze gęsi z stada postanowiły wystartować w wyścigu ze słońcem. Pomimo zakazu Bodhisatty, odlecieli pewnego ranka przed wschodem słońca i polecieli na górę Yugandhara, gdzie usiedli i czekali[352]. Kiedy Bodhisatta dowiedział się, dokąd poszli, powiedział: „Nie mogą ścigać się ze słońcem, zginą po drodze. Muszę ocalić ich życie."

Więc i on wzbił się w powietrze i poleciał na górę Yugandhara. Właśnie wtedy wzeszło słońce, a młode gęsi poderwały się do lotu za nim, z Bodhisattą podążającym za nimi. Było jeszcze rano, gdy młodszy z gęsich braci zaczął opadać z sił — czuł, jakby stawy jego skrzydeł płonęły. „Bracie, nie dam rady!" — zawołał. Bodhisatta odpowiedział: „Nie bój się, uratuję cię." Rozpostarł swoje skrzydła, pochwycił młodego gąsiora, pocieszył go i zaniósł

[352] Góra Yugandhara to pierwsza i najwyższa z gór pierścieniowych, które otaczają górę Sineru. Ma ona **42 000 *yojanaów* wysokości** i znajduje się na poziomie, na którym słońce przemieszcza się po niebie.

z powrotem na górę Cittakūṭa. Położył go wśród innych gęsi, a następnie ponownie wzbił się w powietrze, by dogonić słońce. Blisko południa również starszy z młodych gęsi opadł z sił i jego także Bodhisatta uratował.

Właśnie wtedy słońce było w zenicie, a Bodhisatta powiedział: „Dziś wystawię moc słońca na próbę." Jednym szybkim ruchem wzbił się ponownie na szczyt góry Yugandhara, a drugim – dogonił słońce. Gdy już je osiągnął, latał czasem przed nim, a czasem za nim. Wtedy Bodhisatta rozważył: „Nie ma żadnego sensu (*attha*) w tym ściganiu się ze słońcem; to pogoń zrodzona z nierozważnych myśli (*ayonisomanasikāra*). Co mnie to w ogóle obchodzi? Lepiej będzie, jeśli udam się do Bārāṇasi i nauczę Dharmy mojego przyjaciela, ludzkiego króla."

Bodhisatta udał się do Bārāṇasi. Tam król podarował mu złoty stołek do siedzenia, namaścił jego skrzydła olejem rafinowanym sto tysięcy razy i podał mu słodką kukurydzę na złotej tacy oraz słodką wodę w kryształowym kielichu. Gęś opowiedziała królowi o swoim wyścigu ze słońcem, a król zapytał, czy może mu to pokazać. „Wielki królu, nie sposób ujrzeć takiej prędkości — ale mogę pokazać ci coś podobnego."

Wtedy Bodhisatta zaaranżował, by czterech najlepszych łuczników króla stanęło tyłem do filaru na dziedzińcu, każdy zwrócony w inną stronę świata. On sam usiadł na szczycie filaru, z dzwoneczkiem zawieszonym na szyi. „Kiedy ukażę moją szybkość, nie będziecie mnie widzieć, ale usłyszycie dźwięk dzwonka." W tym samym momencie wszyscy czterej łucznicy wypuścili po jednej strzale w cztery strony świata. Gęś w locie złapała wszystkie cztery strzały i po chwili złożyła je na ziemi u stóp łuczników.

„To, wielki królu, nie jest najszybsza z moich prędkości, ani nawet średnia, to jedynie prędkość niższa i podrzędna."

„Mój drogi, czy zatem istnieje cokolwiek, co jest szybsze od ciebie?"

„Tak, rzeczywiście. Szybsze niż moja najszybsza prędkość, sto razy szybsze, tysiąc razy, sto tysięcy razy szybsze — jest przemijanie, niszczenie i rozpad zasady życia (*āyusaṅkhāra*) istot." Następnie Bodhisatta wygłosił naukę o chwilowym ustaniu (*khaṇikanirodha*) fizycznych i mentalnych czynników egzystencji. Słysząc to nauczanie, król został ogarnięty strachem przed śmiercią i upadł na ziemię nieprzytomny. Tłum zgromadzonych również przepełnił się trwogą. Polano twarz króla wodą i wkrótce odzyskał przytomność. Bodhisatta rzekł do niego: „Wielki królu, nie lękaj się, lecz zawsze praktykuj pamięć o śmierci, krocz ścieżką Dharmy, dawaj jałmużnę i gromadź zasługi. Bądź czujny, królu!"[353]

Nie możemy zakończyć tematu opowieści o zwierzętach w Jātakach bez przyjrzenia się Sabbadāṭha Jātace, w której szakal przewodzi armii zwierząt w próbie zdobycia panowania nad światem:

Pewnego razu Brahmādatta był królem w Bārāṇasī, a Bodhisatta pełnił funkcję jego *purohity* (głównego doradcy brahmina). Znał Trzy Wedy oraz Osiemnaście Nauk, a także opanował zaklęcie (*mantra*) zwane „zaklęciem zwycięstwa nad ziemią" (*pathavījayamantaṃ*). Pewnego dnia siedział na kamieniu, praktykując to zaklęcie, gdy

[353] Jat 476. W edycji PTS autorstwa W.H.D. Rouse'a znajduje się błąd w tłumaczeniu. Stwierdził on, że ta gęś została „poczęta *bez naturalnej przyczyny*", co jest nieporozumieniem wynikającym z niezrozumienia terminu *ahetuka* z Abhidhammay, omówionego wcześniej. W tym kontekście oznacza on jedynie, że Bodhisatta narodził się jako zwierzę. Zob. Cowell, 1995, tom 4, s. 132.

został podsłuchany przez szakala, który czaił się w swojej norze. (Szakal ten był Devadattą). Ten szakal w poprzednim życiu był brahminem i poznał to zaklęcie, więc był w stanie opanować je nawet w swojej postaci szakala. Gdy brahmin skończył swoje powtarzanie zaklęcia, powiedział: „Z pewnością opanowałem to zaklęcie." Wtedy szakal wyszedł ze swojej nory i powiedział: „Hoj, braminie, ja nauczyłem się tego zaklęcia lepiej niż ty!" po czym, czym prędzej pobiegł. Brahmin ruszył za nim, wołając: „Zatrzymajcie tego szakala! On wyrządzi wielką szkodę!" Jednak szakal uciekł.

Natknął się na samicę szakala i lekko ugryzł ją w ciało. „Co to jest, panie?" zapytała. „Czy mnie znasz, czy nie?" „Tak, znam cię." I zgodziła się na niego. Wykorzystując zaklęcie zwycięstwa nad ziemią, zebrał pod swoją komendą setki szakali, a także słonie, konie, lwy, tygrysy, dziki i wiele innych zwierząt. Ustanowił się ich królem, nadając sobie imię Sabbadaṭṭha („Wszystkie Kły"), a samica szakala stała się jego królową. Każde z dwóch słoni stało obok siebie, a na ich grzbietach siedział lew, który był rozpostarty na obu, a on sam wraz ze swoją królową siedział na grzbiecie lwa. Wielka była jego chwała, a on, upojony tą potęgą, postanowił zdobyć miasto Bārāṇasī. Z całą swoją armią czworonożnych zwierząt zbliżył się do miasta, a jego wojsko rozciągało się na dwanaście *yojana*.

Bodhisatta przemówił do króla: „Nie bój się, mój panie, ten szakal jest moją odpowiedzialnością i wiem, jak sobie z nim poradzić". Stojąc nad bramą miasta zawołał do szakala: „Szakal, jak myślisz, że możesz zdobyć to miasto?" „Sprawię, że lwy zaryczą, a podczas gdy ludzie będą drżeć ze strachu, zabijemy ich wszystkich i zdobędziemy miasto". „Te szlachetne lwy, czerwone w łapach i z królewskimi grzywami, nigdy nie posłuchają starego szakala takiego jak ty". Z upartą dumą szakal odpowiedział: „Sprawię, że ten lew, na którym siedzę, zaryczy" i dał mu znak, kopiąc go nogą.

Z pyskiem blisko głowy słonia, lew ryknął dziko trzy razy. Słonie zadrżały ze strachu, przez co Sabbadatha upadł na ziemię, gdzie słonie podeptały jego głowę, miażdżąc ją na kawałki i zabijając go. Reszta słoni również wpadła w panikę i zaczęła atakować siebie nawzajem, a także wszystkie inne zwierzęta, nawet zające i koty. Tylko lwom udało się uciec do lasu, reszta została zredukowana do stosu tusz pokrywającego dwanaście *yojana* przed miastem.

Bodhisatta ogłosił w całym mieście, przy dźwiękach bębnów: „Kto chce świeżego mięsa, niech bierze, ile chce." Ludzie wzięli tyle mięsa, ile mogli zjeść, a resztę wysuszyli, by ją zachować. To właśnie wtedy ludzie po raz pierwszy nauczyli się sztuki suszenia mięsa. (Jāt 241)

3:2:3 MAKARA POTWÓR RYBA

Największe ze wszystkich zwierząt to *makara*, "potwory morskie" lub *mahāmaccha*, "wielkie ryby". Są to ogromne ryby żyjące w oceanie, osiągające długości sięgające wielu setek *yojana*. Źródła różnią się nieco w ich opisie. Mahāsutasoma Jātaka (Jāt 537) opisuje je jako żyjące na wodorostach (*sevāla*), ale w większości innych miejsc są przedstawiane jako bezwzględnie mięsożerne, czerpiące przyjemność z pożerania statków morskich (APa 1: 49).

Istnieje kilka różnych list tych wielkich ryb. Listy te nie są ze sobą spójne i nie jest do końca jasne, czy mają one przedstawiać gatunki czy poszczególne osobniki:

Lista trzech: *timi*, *timiṅgala*, *timitimiṅgala*. *Timiṅgala* może pożreć timi (jak wskazuje sama nazwa, galo oznacza "pożeranie"), a *timitimiṅgala* może pożreć oba pozostałe (UDa 5:5).

Lista sześciu — *ānanda*, *timinanda*, *ajjhāroha* — te trzy mają długość 500 *yojana*; *timiṅgala*, *timirapiṅgala*, *mahātimirapiṅgala* — te trzy mają długość 1000 *yojana* (Jāt 537).

Lista siedmiu: *timi* — 200 yojana długości, *timiṅgala* — 300 yojana długości, *timirapiṅgala* — 500 *yojana* długości, *ānanda*, *timinanda*, *ajjhāroha*, *mahātimi* — te cztery mają długość 1000 *yojana* (DN-a 15).

Lista ośmiu: Ta sama jak powyższa, ale dodana jest *timipiṅgala*, która ma 400 *yojana* długości (SN-a 12:60).

Jeden pasaż ilustruje fantastyczne rozmiary tych *makarów*:

> W wielkim oceanie żyje ryba o nazwie *Timi*, która ma długość 200 *yojana*... (pozostała część listy siedmiu wymieniona powyżej). Aby zilustrować rozmiar *Timirapiṅgali* (która ma 500 yojana długości): Kiedy macha swoją prawą płetwą, woda oceanu wzburza się na odległość 500 *yojana* dookoła. Podobnie, gdy macha lewą płetwą, ogonem i głową. Jednak kiedy bawi się w wodzie, machając obiema płetwami i potrząsając głową oraz ogonem „z boku na bok, woda jest wzburzona na odległość 700 lub 800 *yojana* wokół tego miejsca, jak woda gotująca się w garnku. Nawet woda o głębokości 300 *yojana* nie może przykryć jej grzbietu. Wtedy myśli: „Mówią, że ocean jest głęboki, ale jak można go nazwać głębokim, skoro nie może nawet przykryć mojego grzbietu?" (SN-a 12:60 i DN-a 15).

Ten opis jest podany przez komentarz jako przenośnia, mająca na celu wyjaśnienie wymiany zdań między Buddhą a jego uczniem Ānandą. Kiedy Ānanda mówi, że rozumie zależne powstawanie, Buddha odpowiada: „Nie mów tak! To zależne powstawanie jest głębokie." Intencją komentatora jest ukazanie, że zależne powstawanie nie jest głębokie dla mądrego Ānandy, ale jest takie dla innych istot.[354]

Wspomniano wcześniej, że jeden z tych *makarów* został wybrany przez ryby na ich króla. Jego panowanie nie zakończyło się dobrze:

> W dawnych czasach w oceanie żyło sześć wielkich ryb. Z nich Ānanda[355], Timinanda, Ajjhāroha miały po pięćset *yojana* długości, a Timiṅgala, Timirapiṅgala, Mahātimirapiṅgala miały po tysiąc *yojana* długości. Wszystkie one żywiły się wodorostami (*pāsāṇasevāla*). Z tych ryb Ānanda żył sam w jednej części oceanu, a wiele ryb przychodziło go odwiedzać.

[354] To zaprzecza prostszej interpretacji tekstu, która sugeruje, że Buddha implikuje, iż Ānanda nie w pełni rozumie głębokość nauki.
[355] Nie należy mylić z uczniem Buddhy o tym samym imieniu.

Pewnego dnia ryby rozmawiały ze sobą: „Istoty dwunożne i czteronożne wybrały sobie królów, ale my nie mamy króla. Uczyńmy sobie króla!" Wszystkie były zgodne co do tej woli i uczyniły Ānandę swoim królem. Od tego dnia ryby przychodziły rano i wieczorem, aby oddać mu cześć.

Pewnego dnia Ānanda jadł wodorosty u podnóża góry, nie zdając sobie sprawy, że połknął rybę. Po zjedzeniu tego mięsa poczuł, jak całe jego ciało drży. „Co to może być, że jest takie słodkie?" Wypluwając kawałek z ust, zobaczył, że to mięso ryby. „Cały czas nie wiedziałem, że to jest dobre do jedzenia!" Ānanda pomyślał wtedy, jak zdobyć więcej. „Każdego poranka i wieczora ryby przychodzą, by oddać mi cześć. Jeśli pokażę, że je jem, żadna z nich już nigdy nie przyjdzie, tylko wszystkie uciekną daleko. Muszę poczekać, aż będą odchodziły, i złapać jedną lub dwie, które zostaną w tyle, a potem je zjeść."

I tak Ānanda dalej się żywił. Ryby, zauważając spadek swojej liczby, zaczęły się zastanawiać: „Skąd bierze się to zagrożenie dla naszych pobratymców?" Jedna mądra ryba pomyślała: „Nie podoba mi się to, co robi Ānanda. Muszę to zbadać." Kiedy ryby po raz kolejny przyszły oddać mu cześć, mądra ryba ukryła się w uchu Ānandy. Kiedy Ānanda odprawił ryby, zjadł ostatnią z nich, która została na końcu stada. Widząc to na własne oczy, mądra ryba opowiedziała o tym innym i wszystkie ryby przeraziły się, uciekając daleko.

Ānanda stał się tak chciwy na mięso ryb, że przestał jeść inne jedzenie. Wkrótce osłabł z głodu. „Gdzie one mogły pójść?" Szukając ryb, Ānanda dotarł do pewnej góry. „Rybki muszą się ukrywać w pobliżu tej góry. Myślę, że uciekły tutaj i schowały się z obawy przede mną. Okrążę górę i poszukam ich." Tak więc od swojej głowy aż po ogon objął obie strony góry, myśląc: „Jeśli ukrywają się tutaj, spróbują uciec."

Zbliżając się do góry, Ananda zobaczył koniec swojego ogona i pomyślał: „Ta ryba próbowała mnie oszukać, ukrywając się tutaj". Bardzo zły, odgryzł z głośnym chrupnięciem pięćdziesiąty kawałek swojego ogona, myśląc, że to mięso innej ryby. To było niezwykle bolesne. Zapach jego krwi przedostał się do wody i przyciągnął mnóstwo ryb, które zaczęły gryźć Anandę od ogona do głowy. Z powodu swoich wielkich rozmiarów nie był w stanie się odwrócić i tam spotkała go zagłada. Ryba zredukowała jego ciało do góry kości. (Jāt 537)

3:2:4 NĀGA

Nāgi to potężne i magiczne węże. Dzielą wiele cech ze swoimi europejskimi i chińskimi mitycznymi kuzynami, smokami. Nāgi łatwo wpadają w gniew, są wiernymi sojusznikami, ale niebezpiecznymi wrogami. Podobnie jak smoki, często można je znaleźć strzegące skarbów, a wśród ich broni często znajduje się jadowity lub ognisty oddech.

Zgodnie z Pali-English Dictionary, słowo nāga jest spokrewnione ze staroangielskim słowem *snaca*, od którego pochodzi współczesne angielskie słowo *snake*. W Pali słowo *nāga*, choć nie jest tak wieloznaczne jak *yakkha*[356], ma także inne znaczenia, które należy rozróżnić. Bardzo często używane jest w odniesieniu do słonia, zwłaszcza dużego, imponującego samca[357]. Z tego powodu jest czasami używane jako tytuł honorowy dla Buddhy lub wielkich arahantów, szczególnie dla Moggallāny i Sāriputty. Może również być używane, głównie w wersach, do określenia zwykłych węży, zwłaszcza kobr. Na koniec, istnieje dość rzadkie użycie słowa *nāga* w odniesieniu do gatunku drzewa, znanego dzisiaj jako żelazne drzewo[358].Niemniej jednak problem definicji jest znacznie mniejszy niż w przypadku yakkhów; klasa istot znana jako nāgi jest wystarczająco wyraźnie zdefiniowana, aby uniknąć nieporozumień, a jedynymi wątpliwymi przypadkami są możliwe pomyłki z zwykłymi kobrami.

Naturalny wygląd nāgi to duży, wężowaty stwór z kapturem, przypominający gigantyczną kobrę. Niemniej jednak mogą one również przyjmować ludzką postać, kiedy tylko zechcą. Wiele mitologicznych istot w buddyjskiej kosmologii ma zdolność zmiany formy; w źródłach znajdziemy kilka przypadków, w których tę moc wykorzystują yakkhy, devy i *supaṇṇy*. Jednak nāgi, jak się wydaje, są największymi mistrzami w zmienianiu kształtu, przez co ta moc staje się niemalże charakterystyczną cechą tej istoty.

> Pewna istota, chociaż zgromadziła zasługi wystarczające do nieba, była także winna stosunków kazirodczych, więc po śmierci odrodziła się jako nāga żyjąca w wodzie, pożerająca żaby. Była zdegustowana i zmartwiona swoją postacią cielesną i zapragnęła powrócić do ludzkiego stanu. „Szukam ordynacji wśród synów Sakyów (buddyjskich mnichów), są oni wyznawcami prawdziwej Dhammy i dobrych obyczajów moralnych. Z pewnością, jeśli stanę się jednym z nich, szybko uzyskam ludzkie odrodzenie."
>
> Przybierając postać młodzieńca bramińskiego, nāga podszedł do bhikkhów i otrzymał ordynację. Po pewnym czasie dzielił celę z innym bhikkhu, a kiedy ten wstał w środku nocy, by praktykować chodzoną medytację na zewnątrz, nāga wygodnie zapadł w głęboki sen i powrócił do swojej naturalnej formy węża. Kiedy bhikkhu wrócił do celi, zobaczył, jak węże wychodzą z okna, a po otwarciu drzwi ujrzał, że cała cela była wypełniona od góry do dołu gigantycznym wężem. Krzyknął z przerażeniem, a inni bhikkhu wybiegli, by sprawdzić, co się stało.
>
> Po upewnieniu się, że pierwszy bhikkhu w rzeczywistości był nāgą, zabrali sprawę do Buddhy. Buddha powiedział, że nāgi nie są w stanie rozwijać *dhammavinaya* („nauki i dyscypliny") jako bhikkhowie. „Zamiast tego powinniście przestrzegać ślubów uposathy

[356] Zobacz rozdział dotyczący yakkhów w § 3:4,2, aby zapoznać się z omówieniem wielorakich zastosowań tego słowa.

[357] Chociaż nāga jako słoń jest zwykle dość odrębne od nāga jako wąż, istnieje przypadek Sakki'ego magicznego słonia Erāvaṇa, który w Mahāsamaya Sutta (DN 20) jest wymieniony wśród nāgów.

[358] Istnieje również grupa etniczna z Południowej Indii znana jako Nāga, i chociaż mają oni pewne mitologiczne powiązania z wężowymi nāgami, nie jest to coś, czym musimy się zajmować, ponieważ nie pojawia się to w źródłach Pali.

(ośmiu przykazań) w noc pełni i nowiu księżyca, a w ten sposób szybko powrócicie do ludzkiego stanu." Nāga odszedł smutny, wykrzykując okrzyki rozpaczy. (Vin. Mv 1:63)

Buddha następnie powiedział mnichom, że nāga zawsze powróci do swojej naturalnej formy, gdy zasypia lub gdy ma stosunki seksualne z innym nāgą[359]. Następnie postanowił, że żadne zwierzę (*tiracchānagato*) nie powinno odtąd być ordynowane. I do dzisiaj, jako część ceremonii ordynacji, każdy aspirant jest pytany: „*Manusso'si*?" („Czy jesteś człowiekiem?") (Vin. Mv 1:63)

Zdolność zmiany kształtu przez nāgów nie ogranicza się tylko do formy ludzkiej. W jednej historii nāga zmienia się w postać klejnotu na szacie ascety, aby uciec przed głodnym *supaṇṇą* (Jāt 154), a w innym przypadku księżniczka nāga przyjmuje postać żaby, by się ukryć (Jāt 543). Być może najbardziej niezwykłym przypadkiem jest ten, w którym nāga zmienił się w statek, by uratować rozbitków:

> W czasach Kassapa Buddhy statek rozbił się na morzu wskutek potężnej burzy. Zaledwie dwóch pasażerów przeżyło, trzymając się deski, które wyrzuciły ich na małą wyspę. Jeden z tych mężczyzn był wyznawcą Buddhy i *sotāpanną* (wchodzącym w strumień). W swoim cierpieniu szukał schronienia w Potrójnym Klejnocie (Buddzie, Dhamme i Sanghze). Na tej wyspie urodził się król nāgów, który, wyczuwając dobroć mężczyzny, przyszedł mu z pomocą. Przemienił się w wielki statek z masztami z szafiru, linami ze srebra, kotwicą i wiosłami ze złota. Deva oceanu (*samuddadevatā*) pełnił rolę sternika i stał na pokładzie, wołając: „Kto płynie do Jambudīpy?" (Jāt 190)

Czasami jednak nāga może być dotknięty wielkim zmęczeniem (*kilamati*) z powodu pięciu rzeczy: swojego odrodzenia jako nāga, zrzucania skóry, senności, łączenia się z własnym gatunkiem i strachu przed śmiercią. To zmęczenie może uniemożliwić mu przemianę w formę ludzką (Dhp-a 14:3).

Innym magicznym aspektem nāgów jest natura ich miejsc zamieszkania. Zwykle znajdują się one pod wodą: w jeziorach, stawach, rzekach lub na oceanie. Jednak woda wydaje się pełnić raczej rolę bramy do świata nāgów, niż być rzeczywistym miejscem ich zamieszkania. W Bhūridatta Jātaka wejście do jednego z miejsc zamieszkania nāga (*bhavana*) opisane jest jako wir w rzece Jamuna, jednak później w tej samej opowieści niektóre nāgi uciekają do tego miejsca, zapadając się przez ziemię (Jāt 543). Kiedy król Uggasena chciał odwiedzić świat nāgów, król nāgów Campeyya za pomocą swojej magicznej mocy stworzył (*attano ānubhāvena māpesi*) złotą drogę prowadzącą tam, ozdobioną złotymi wieżami i tarczami z lapis lazuli (Jāt 506). Co więcej, opisy królestw nāgów, chociaż zwykle wchodzi się do nich przez rzekę lub jezioro, wcale nie brzmią jakby znajdowały się pod wodą. W kilku Jātakach (np. Jāt 506 i 524) znajdują się wersy wychwalające piękno świata nāgów, w których wspomniano o gajach mango, stadach ptaków, a nawet jeziorach i stawach.

Z drugiej strony, wydaje się, że nāgowie mają coś wodnego w sobie. Są wymieniani wśród mieszkańców wielkiego oceanu (AN 8:19), a komentarz mówi, że ich pałace (*vimāna*) znajdują się na grzbiecie fal oceanu (AN-a 8:19), co podkreśla również magiczny i iluzoryczny charakter całego świata nāgów. Ich półwodny charakter ilustruje następujący epizod z Bhūridatta Jātaka:

[359] Zgodnie z komentarzem do tego fragmentu, nāga przyjmie również formę węża w momencie odrodzenia, podczas zrzucania swojej skóry oraz w chwili śmierci.

> Książę Brahmādattakumāra został wygnany przez swojego ojca, króla Bārāṇasi, i mieszkał w chacie w pobliżu miejsca, gdzie Jamuna wpada do wielkiego oceanu[360]. Zdarzyło się, że kobieta nāga, której mąż zmarł, zaczęła włóczyć się w smutku po brzegach morza w tym miejscu. Tęskniąc za zmysłowymi przyjemnościami życia małżeńskiego, uwiodła księcia i uczyniła go swoim mężem. Po pewnym czasie mieli dwoje dzieci, chłopca i dziewczynkę.
>
> Po kilku latach przyszli posłańcy z Bārāṇasi, aby poinformować księcia, że jego ojciec nie żyje i odziedziczył on tron. Powiedział swojej żonie nāga: „Przyjdź ze mną, kochana, a będziesz główną królową wśród szesnastu tysięcy kobiet." Ona odpowiedziała, że to niemożliwe: „Ty jesteś człowiekiem, a ja nāga. Mamy śmiertelną truciznę i jesteśmy bardzo łatwi do rozgniewania. Jeśli zdenerwuję się na którąś z twoich innych żon z powodu drobnostki, mogę ją zmienić w popiół jednym spojrzeniem."
>
> Nie mogła zostać przekonana, by przyjechać do Bārāṇasi, ale zgodziła się w kwestii dzieci. Ostrzegła jednak, że są one w połowie nāga, więc mają delikatną i wodnistą naturę (*udakabījakā sukhumālā*). „Z pewnością umrą podczas tak długiej podróży, narażeni na wiatr i słońce. Musisz zrobić duże puste naczynie, przypominające łódź, i napełnić je wodą, a wtedy mogą podróżować w nim. Ponadto musisz wykopać staw w pobliżu pałacu, w którym dzieci będą mogły się bawić. W ten sposób będą szczęśliwe i zdrowe." (Jāt 543)

Mimo to, nāga mają również związek z żywiołem ognia. Jednym z częstych motywów pojawiających się w opowieściach jest walka nadzwyczajnych mocy między bhikkhu a nāga, zazwyczaj w "ognistym domku" (*agyāgāra*) "ascetów z warkoczami" (*jaṭila*). Może to sugerować pewne powiązanie z kultami ognia i czczeniem węży oraz ich pokonaniem przez buddyzm. Pierwsza masowa konwersja na nową wiarę miała miejsce w przypadku tysiąca *jatiḷów* pod przewodnictwem trzech braci Kassapa. Aby przekonać *jatiḷów*, Buddha wykonał szereg nadzwyczajnych cudów, zaczynając od ujarzmienia nāga żyjącego w ich ognistym pomieszczeniu:

> Po przybyciu do eremity Kassapy z Uruvelā, Buddha zapytał: „Jeśli to nie będzie dla ciebie kłopotliwe, czy mogę spędzić noc w twoim ognistym domku?" Asceta odpowiedział, że nie będzie to dla niego problemem, ale dodał, że w tym miejscu mieszka dziki nāga. „Jest on dziki, potężny, jadowity, straszny" (*caṇḍettha iddhimā āsiviso ghoraviso*)! Buddha zapewnił Kassapę, że nie zostanie skrzywdzony, po czym Kassapa wszedł do tego ognistego pomieszczenia, gdzie usiadł w pozycji lotosu, z ciałem wyprostowanym i uważnością ustanowioną.
>
> Nāga, zobaczywszy Buddhę, nie był zadowolony i zaczął wydzielać dym. Buddha odpowiedział tym samym, emitując dym. Buddha pomyślał: „Pokonam ten ogień nāgi ogniem, nie niszcząc go". Wzburzony, nāga wybuchnął ogniem. Buddha, wchodząc w element ognia (*tejodhātuṃ samāpajjitvā*), zaczął płonąć ogniem. *Jaṭilowie* otoczyli ognisty domek i byli zrozpaczeni, widząc, jak cały pomieszczenie wypełnia masa płomieni. „Wielki Samaṇa jest piękny, ale z pewnością spotka go zagłada!"
>
> Rano, Buddha włożył nāgę, teraz okiełznaną, do swojej miski i pokazał ją Kassapie: „Oto, Kassapo, twój nāga. Jego ogień teraz wyczerpał się." (Vin Mv 1:12)

Podobnie jak w przypadku spotkania bhikkhu Sāgato z nāgą w innym ognisku *jaṭili* (Vin Pac 51), w tej sytuacji, wdzięczni wieśniacy częstowali mnicha sfermentowanym napojem, a on, upojony

[360] w rzeczywistej geografii **Jamuna** wpada do **Gangesu**

alkoholem, położył się w Hali Dhammy, mając stopy skierowane w stronę Buddhy. To wydarzenie stało się okazją do ustanowienia przez Buddhę zasady przeciwko spożywaniu mocnych trunków.

Inny przypadek, który ilustruje temat religijnej konwersji, to spotkanie Moggallāny z nāgą Ahicchatta:

> Aggidatta był brahinem, który odszedł na wędrowne życie ascety i teraz prowadził dużą wspólnotę. Uczył, że góry są ich schronieniem, las jest ich schronieniem, a drzewa są ich schronieniem. Aggidatta instruował swoich uczniów, aby za każdym razem, gdy pojawi się myśl o pożądaniu zmysłowym, zbierali dzbanek pełen piasku i składali go w określonym miejscu. Z czasem utworzył się wielki kopiec, a potężny król nāg, Ahicchatta, zamieszkał tam. Ascety czcili go i oddawali mu wielką cześć.
>
> Pewnego dnia Moggallāna przybył do pustelni Aggidatty i poprosił o nocleg. Aggidatta, obawiając się, że Moggallāna zabierze jego uczniów, odmówił. Wtedy starszy bhikkhu powiedział, że spędzi noc na piaskowym wzgórzu nāgi. W nocy asceci zobaczyli płomienie wybuchające w tym miejscu i z pewnością pomyśleli, że przybyły bhikkhu został zniszczony przez nāgę.
>
> Rano Aggidatta powiedział: „Cóż, zobaczmy, czy ten *samaṇa* żyje, czy nie!" Ale kiedy dotarli na piaskowe wzgórze, Moggallāna siedział spokojnie na szczycie, a nāga szanownie osłaniał go przed słońcem, rozpościerając swój kaptur. (Dhp-a 14: 6)

To jest rzeczywiście intrygująca symbolika: kult animistyczny czci węża, który mieszka na stosie ich zgromadzonych skaz.

Nieco inna była konfrontacja nowicjusza Cūḷasumany i nāgi Pannago.[361]

> Cuḷasumana został wyświęcony na nowicjusza, gdy był jeszcze młodym chłopcem. Mówi się, że osiągnął stan arahanta, gdy obcinano mu włosy. Pewnego dnia jego nauczyciel, Anuruddha, cierpiał na dolegliwości żołądkowe, a kiedy powiedział Cuḷasumanie, że można je wyleczyć pijąc lekarstwo z jeziora Anotatta, nowicjusz zaoferował, że podejmie się podróży. Używając swojej nadprzyrodzonej mocy, chłopiec poleciał przez powietrze na jezioro, pokonując odległość pięciuset *yojana*.
>
> W tym czasie w jeziorze mieszkał potężny *nāgarājā* („król nāgów"), który nazywał się Pannago. Kiedy Cuḷasumana zbliżał się, Pannago bawił się w wodzie, rozkoszując się przyjemnościami zmysłowymi ze swoją świtą tancerek. Gdy zobaczył nowicjusza lecącego w powietrzu, nāga poczuł gniew: „Kim jest ten bezwłosły asceta, który przelatuje nad moim terytorium, rozpryskując kurz ze swoich stóp na mojej głowie? Z pewnością przyszedł tu po wodę z Anotatta, ale jej nie dostanie!" Tak mówiąc, nāga rozpostarł swój kaptur nad pięćdziesięcioma *yojana* jeziora, zakrywając je jak garnek pokrywką.
>
> Nowicjusz ogłosił, że przyszedł po wodę leczniczą dla swojego nauczyciela. Nāga odmówił: „Na wschodzie jest rzeka Ganges, idź i przynieś wodę stamtąd. Wody z jeziora Anotatta nie dostaniesz!"
>
> Cūḷasumana ogłosił, że pokaże moc (*ānubhāva*) *Buddhasāsany* („nauki Buddhy"), odniesie zwycięstwo i weźmie wodę dla swojego nauczyciela. Na te słowa devy niebios przyszły i złożyły hołd Cūḷasumanie. Wieść o nadchodzącej bitwie rozeszła się po całym

[361] Imię jest zapisane jako Pannaka w DPPN.

kosmosie, przez cztery systemy światów, a devy i brahmy z różnych sfer przyszły, by być świadkami i oddać hołd Cūḷasumanie. Otoczyły jezioro Anotatta tak gęsto jak ziarna piasku.

Przybierając postać boga brahmy o wysokości dwunastu *yojana*, Cūḷasumana zstąpił z nieba i stanął stopą na kapturze Pannago, nāgi, a woda trysnęła z tego miejsca jak strumień moczu (*muttamuttaṭṭhānato*). Zgromadzenie devów powitało zwycięstwo okrzykami „Sadhu! Sadhu! Sadhu!", podczas gdy Cūḷasumana napełniał dzban wodą. Nāga poczuł się głęboko upokorzony w obecności tłumu devów. (Dhp-a 25: 12)

Najbardziej spektakularna walka miała miejsce podczas spotkania Moggallāny z nāgą Nandopanandą. Buddha, jak się wydaje, przejrzał dziesięciotysięczną kosmiczną sferę i zauważył *nāgarājā* Nandopanandę, który znajdował się pod wpływem błędnego poglądu, ale był gotowy do nawrócenia. Zauważył również, że jedynym jego uczniem, który mógłby okiełznać tego potężnego nāgę, był Moggallāna. Mając to na uwadze, udał się wraz z pięcioma setkami bhikkhów, aby odwiedzić Tāvatiṃsa *devaloka* na szczycie góry Sineru, a gdy podróżowali w powietrzu, przeleciał nad siedzibą Nandopanandy:

W tym czasie Nandopananda leżał na swojej klejnotowej kanapie pod białym parasolem, ciesząc się ucztą, otoczony trzema grupami tancerek i swoim towarzystwem nāgów, podziwiając przygotowane wyborne jedzenie i napoje. Wtedy zobaczył Buddhę i jego kompanię pięciuset bhikkhów przechodzących bezpośrednio nad nim w drodze do Tāvatiṃsa.

Wtedy w umyśle Nandopanandy pojawiła się zła myśl: „Ci mali, ogoleni ascety przechodzą w górę i w dół Tāvatiṃsy bezpośrednio nad moim mieszkaniem. Od teraz nie będą już rozsypywać kurzu ze swoich stóp na nasze głowy!" Wstał z miejsca, udał się u podnóża Góry Sineru, a następnie Nandopananda zmienił swój wygląd (w postać węża) i owinął swoje ciało wokół góry siedem razy. Podnosząc się, rozpostarł swój kaptur nad Tāvatiṃsą, tak że całkowicie ją zakrył i ukrył przed wzrokiem.

Wtedy w towarzystwie Buddhy, starszy Raṭṭhapala powiedział: „Panie, z tego miejsca wcześniej mogliśmy zobaczyć Górę Sineru razem z Tāvatiṃsą, a także Pałac Vejayanta udekorowany sztandarami. Co jest przyczyną, że teraz nie możemy tego dostrzec?" „Właśnie teraz *nāgarājā* Nandopananda się rozgniewał i przykrył Tāvatiṃsę swoim kapturem, pogrążając ją w ciemności." Raṭṭhapala i wszyscy bhikkhu po kolei poprosili Buddhę o pozwolenie na ujarzmienie nāgi, ale odmówił im wszystkim, z wyjątkiem Moggallāny.

Moggallāna przyjął postać gigantycznego nāgi i owinął swoje ciała czternaście razy wokół Nandopanandy, a następnie, unosząc swój kaptur nad kapturem króla nāgów, przycisnął go do Góry Sineru. Nandopananda sprawił, że jego ciało zaczęło emitować dym, ale Moggallāna, mówiąc: „Nie tylko ty potrafisz wytwarzać dym, ja też potrafię," również wyemitował dym z własnego ciała. Dym nāgi nie sprawiał żadnych trudności starszemu, ale dym starszego powodował ból u nāgi. Nandopananda wydzielał ogień, a to samo robił Moggallāna. Ogień nāgi nie miał wpływu na starszego, ale ogień starszego powodował trudności u nāgi.

Nandopananda zastanawiał się, kto to go przycisnął do Sineru i dręczył go ogniem i dymem: „Kim jesteś?" „Jestem Moggallāna." „W takim razie wróć do formy bhikkhu." Powracając do swojej naturalnej postaci, Moggallāna wszedł do prawego ucha nāgi,

a wyszedł z lewego; wszedł do lewego ucha i wyszedł z prawego. Wszedł jednym nozdrzem i wyszedł drugim. Następnie wszedł do otwartych ust Nandopanandy i chodził tam i z powrotem w jego wnętrzu.

Buddha zawołał: „Moggallāna, uważaj, to nāga o wielkiej mocy!" Moggallāna odpowiedział: „Wielki Panie, opanowałem cztery podstawy mocy (*iddhipādā*), rozwijałem je, poświęciłem im dużo uwagi, dokładnie je praktykowałem. Mógłbym ujarzmić setkę, tysiąc, sto tysięcy nāgów takich jak Nandopananda."

Nandopananda pomyślał: „Nie widziałem, jak wszedł, ale kiedy wyjdzie, złapię go swoimi kłami i pożrę." Powiedział głośno: „Wielki Panie, wyjdź! Twoje chodzenie tam i z powrotem w moim brzuchu jest dla mnie uciążliwe!" Mnich wyszedł i stanął na zewnątrz, a kiedy zobaczył go tam, Nandopananda wydał wybuch wiatru z nozdrzy. Ale Moggallāna szybko wszedł w czwartą jhānę i wiatr nie poruszył nawet jednego włosa na jego ciele. Wygląda na to, że wszyscy inni bhikkhu mogliby wykonać wszystkie nadprzyrodzone czynności aż do tego momentu, ale nikt inny nie potrafiłby wejść w jhānę wystarczająco szybko, by uratować się na końcu. Dlatego Buddha dał tylko Moggallānie pozwolenie na ujarzmienie nāgi.

Nandopananda pomyślał: „Mój wybuch nie poruszył nawet włosa na jego ciele. To potężny *samaṇa*!" Moggallāna teraz przyjął postać *supaṇṇy* i, demonstrując wiatr *supaṇṇy*[362], ruszył w pościg za nāgą. Nandopananda teraz przyjął postać młodego mężczyzny i, upadając do stóp starszego, poprosił go o schronienie. Moggallāna odpowiedział: „Nauczyciel jest tutaj, weź schronienie u niego." Tak więc zaprowadził nāgę, teraz ujarzmionego i pozbawionego jego jadu, do Buddhy. Nandopananda przyjął schronienie, a Buddha zwolnił go, mówiąc: „Bądź szczęśliwy, *nāgarājā*." (Vism 12:108f.)

Innym istotnym, powtarzającym się motywem w opowieściach o nāgach jest kontrast między zmysłowością a wyrzeczeniem. Królestwo nāg zawsze przedstawiane jest w niezwykle barwnej mowie jako zmysłowy raj: pokusy są zarówno naturalne, sztuczne, jak i erotyczne. Naturalne otoczenie *nāgabhavany* (miejsca zamieszkania nāg) zawsze opisane jest jako idylliczne: gładka, równa ziemia, bujna roślinność, pachnąca kwiatami, zwłaszcza lotosami, napełniona krzykami łabędzi (Jāt 543), gaje mango, które nieustannie rodzą owoce i kwiaty (Jāt 524) i tak dalej. (Warto zauważyć, że to parkowe otoczenie osiąga się, zanurzając się pod wodą). Pałace, w których mieszkają królowie nāg, są równie fantastyczne: zazwyczaj opisuje się je jako posiadające tysiąc filarów, a materiałem budowlanym, który się wybiera, jest lapis lazuli (*veḷuriya*), chociaż złoto i srebro również powszechnie stosowane są w dekoracjach.[363]

Oczywiście, żadna starożytna indyjska zmysłowa kraina nie byłaby kompletna bez hordy pięknych służek, a rezydencje władców nāg nie stanowią wyjątku. Pałac króla nāga Bhūridatty jest "pełen wspaniałych młodych dziewic" (*pūrā kaññāhi jotare*), tak samo jak pałac króla Sańkhapāla, którego kobiety noszą złote bransoletki w kształcie węży i są opisane jako "o szczupłych talich, piękniejsze niż kwiaty lotosu" (*sabbattamajjhā padumuttarābhā*). Te kobiety nāg służą swojemu władcy i jego gościom, podając im pyszne i różnorodne jedzenie, grając dla nich muzykę oraz oferując bardziej intymne usługi (*kāmakāra*, "sprawianie przyjemności") (Jāt 524). Kobiety nāg mają magicznie uwodzicielską moc, która była wykorzystywana przez *nāgarāja*

[362] Supaṇṇy są wrogami nāgów, a wiatr wytwarzany przez ich skrzydła jest jednym z ich głównych oręży.
[363] Same two Jātakas

Vimalā, który bezwstydnie poprosił swoją córkę, księżniczkę Irandhatī, aby użyła jej mocy na jego własne cele, czego tekst określa jako "niewłaściwe" (*ananucchavikaṃ*):

Król Vimalā z nāg chciał pozyskać bohatera, aby schwytać i zabić mędrca Vidhurę, ponieważ jego królowa wyraziła tęsknotę za sercem tego mądrego człowieka. Poprosił swoją córkę, piękną księżniczkę Irandhatī, aby pozyskała dla niego kogoś, kto się tym zajmie. Ona, z kolei, nie miała oporów, aby podjąć się tego zadania, ponieważ z natury była pełna pożądliwości (*kilesābhiratabhāva*). Irandhatī ozdobiła się biżuterią i założyła piękną czerwoną szatę, a następnie udała się na szczyt góry w Himavā. Tam przygotowała łóżko z pachnących kwiatów i wykonała zachwycający taniec, śpiewając pieśń swoim słodkim głosem:

„Jaki *gandhabba*, jaki *rakkhasa*, *kiṃpurisa* czy człowiek, jaki mędrzec, zaspokoi wszystkie swoje pragnienia, pełniąc rolę mojego męża przez całą noc?" (Jāt 546, Eng. 545)

(To w ten sposób Puṇṇaka, szef yakkhów, którego spotkamy później, wpakował się w ogromne kłopoty).

Inny przykład niewłaściwego zachowania jest przedstawiony w Kharaputta Jātaka (Jāt 386). Była to samica nāgi, która była zamężna z ludzkim królem. Pewnego dnia król i jego żona-nāga przebywali w ogrodach pałacowych, a gdy król był zajęty czymś innym, ona wymknęła się do stawu z lotosami. Tam zobaczyła męskiego węża wodnego, a przybierając swoją wężową postać, odbyła z nim stosunek. To wydarzenie ukazuje zarówno zmysłowość, jak i pierwotną, zwierzęcą naturę nāg, mimo że często przybierają one ludzką formę.

Bardzo często te opisy wystawnej zmysłowości służą jako kontrast dla wielkiego wyrzeczenia. W dwóch Jātakach dotyczących nāg, nr 524 i nr 543, *nāgarāja* postanawia przestrzegać comiesięcznego postu *uposathy*, aby uzyskać lepsze odrodzenie. Król Saṅkhapāla pragnął zostać odrodzony jako człowiek, a Bhūridatta dążył do odrodzenia jako deva Tāvatiṃsa. Należy zauważyć, że choć spotykamy wielu cnotliwych nāgów w literaturze, nigdy nie są oni przedstawiani jako osiągający lub nawet dążący do stanu *sotāpanny*. Dzieje się tak, ponieważ choć narodziny nāgi mogą być wyrafinowane i przyjemne, wciąż są klasyfikowane w obrębie świata zwierząt, jako „egzystencja pożeracza żab" (*maṇḍūkabhakkha attabhāva*), jak z pogardą określił to Król Bhūridatta. Nawet najwznioślejszy z nāgów nie jest w stanie całkowicie transcendentować sfery zmysłów. Motywacją ascetyzmu Bhūridatty było to, że podczas wizyty w Tāvatiṃsa z ojcem na radzie, poczuł pragnienie pięknych pałaców bogów oraz niebiańskich nimf (*devaccharā*), które były piękniejsze nawet niż nāga dziewice (Jāt 543).

Niemniej jednak to właśnie te nāga dziewice uniemożliwiły obu królom przestrzeganie swoich zasad, pozostając w domu, więc w obu opowieściach król postanawia praktykować *uposathę* w ludzkim świecie, zwinięty na kopcu termitów w postaci węża. Obaj zostają tam pojmani i znieważeni przez czarowników węży, ale zachowują swoje śluby przez brak oporu.

> Nie mogąc utrzymać czystości swoich zasad *uposathy* w pałacu nāga, otoczony pięknymi służącymi, Bhūridatta udał się do świata ludzkiego i zwinął swoje wężowe ciało na kopcu termitów przy brzegach Yamuny. "Kto pragnie mojej skóry, mojego mięsa, moich kości lub mojej krwi, niech bierze!"
>
> Z biegiem czasu, złowrogi brahmin zdradził *nāgarājā* wężowemu czarownikowi Ālambāyanie. Kiedy Bhūridatta zobaczył, że Ālambāyana nadchodzi, aby go schwytać, postanowił nie złamać swoich przyrzeczeń. "Nie ważne, czy mnie rozetnie, ugotuje, czy wbije na pal, nie pozwolę, by gniew się pojawił." Czarownik nasmarował się magiczną

> maścią i wypowiedział swoje ochronne mantry, podczas gdy wielki nāga leżał na kopcu termitów nieruchomo. Wtedy Ālambāyana chwycił Bhūridattę za głowę, otworzył mu pysk i wypluł do niego potężny narkotyk, który trzymał w ustach w tym celu. Mimo że był oburzony tym aktem nieczystości, Bhūridatta nawet nie otworzył oczu. Czarownik następnie chwycił węża za ogon i mocno nim potrząsnął, zmuszając go do wymiotowania jedzeniem. Potem rozłożył węża na ziemi i bił go rękami, jakby ugniatał poduszkę, miażdżąc przy tym jego kości. Po pokonaniu ofiary, czarownik wepchnął go do kosza; był on zbyt mały, aby pomieścić jego potężne zwoje, więc Ālambāyana bezlitośnie wcisnął je piętami. (tamże)

Pokrewnym tematem jest motyw człowieka, który odwiedza świat nāg i początkowo rozkoszuje się przyjemnościami zmysłowymi; na przykład król nāg Saṃkhapāla użyczył swojemu gościowi, szlachetnemu Āḷarze, trzysta swoich żon (Jāt 524). Jednak po roku takich przyjemności, ludzki gość rozczarował się zmysłowością i postanowił odejść, by stać się ascetą (Jāt 524 i 472). Interesującą wariacją tego motywu jest Jātaka o Bhūridatcie. W przeciwieństwie do cnotliwych mężczyzn z innych opowieści, ta dotyczy złego brahmina[364]. On także pozostał przez rok, ale zamiast przekroczyć zmysłowość przez mądrość, zareagował w zupełnie inny sposób:

> Po spędzeniu roku w świecie nāgów, bramin, z powodu braku zasług (*mandapuññatāya*), nie był już w stanie cieszyć się zmysłowymi przyjemnościami tego świata. Świat nāgów stał się dla niego jak pusta sfera piekielna (*lokantaranirayo*), ozdobiony pałac jak więzienie, a przystrojone nāga dziewice jak kobiety-yakkha. Postanowił więc udawać pragnienie wyrzeczenia się, aby zdobyć pozwolenie od króla Bhūridatty, by wrócić do świata ludzkiego (Jāt 543).

To pokazuje magiczną i iluzoryczną naturę świata nāgów i jego cudów. Ponieważ bramin uczynił zbyt mało dobrej kammy, nie był w stanie utrzymać postrzegania przyjemności.

Moce transformacji i iluzji są jednymi z charakterystycznych cech istnienia nāgów. Doskonale ilustruje to poniższy opis nieszczęsnego Bhūridatty zmuszanego do występowania przez czarownika węży:

> Umieszczając kosz w wiosce na rynku, czarownik węży zawołał: „Kto chce zobaczyć, jak tańczy nāga, niech przyjdzie!" Kiedy zebrał się tłum, nakazał Bhūridatcie wyjść. Rozkazał mu, by stał się ogromny, mały, okrągły, by ukazał zbroję, by pokazał swój kapturek, by zrobił dwa kapturki, trzy kapturki, a nawet sto kapturków. Kazał mu wyglądać na wielkiego i szlachetnego lub małego i skromnego, stać się niewidzialnym, a potem znowu widocznym. Rozkazał mu zmieniać kolor z niebieskiego na żółty, na czerwony, na biały i karmazynowy. Kazał mu wydychać ogień, wodę i dym. W ten sposób nāga zaprezentował swoje moce taneczne (*attabhāve nimminitvā naccaṃ*). Ludzie byli zdumieni, a czarownik zarobił tego dnia tysiąc sztuk złota (tamże).

Nie możemy zostawić biednego Bhūridatty w rękach okrutnego czarownika węży. Epizod, w którym odzyskuje swoją wolność, ujawnia kilka intrygujących szczegółów dotyczących wiedzy o nāgach:

> Kiedy Bhūridatta nie powrócił do świata nāgów po swoim poście, jego trzej bracia wyruszyli, aby go szukać; jeden udał się do świata deva, drugi do Himavā, a najstarszy,

[364] Ten sam człowiek, który później zdradza Bhūridattę w ręce wężowego czarownika za cenę klejnotu. Należy zauważyć, że ogólnie rzecz biorąc, bramini nie są przedstawiani w korzystnym świetle w Jātakach.

Sudassana, udał się do świata ludzi. Sudassana przyjął postać ascety ze splątanymi włosami, aby wypełnić to zadanie. Z ogromnej miłości do Bhūridatty jego siostra przyrodnia Accimukhī postanowiła dołączyć, przyjmując formę małej żaby i ukrywając się we włosach Sudassany.

Podążali śladem Bhūridatty i czarownika przez wiele wiosek i miast, wszędzie słysząc opowieści o cudownym wężu, który wykonywał tak niesamowite sztuczki. W końcu dotarli do Bārāṇasī, królewskiej stolicy, gdzie zebrał się wielki tłum na dziedzińcu pałacowym, aby zobaczyć, jak wielki nāga występuje dla przyjemności króla. Kiedy Bhūridatta wyszedł ze swojego koszyczka, rozejrzał się po tłumie. Teraz, nāgowie nie tańczą, jeśli zobaczą jakiekolwiek *supaṇṇy*, ponieważ się ich boją, ani żadnych swoich krewnych (*ñātake*), z powodu wstydu[365]. Zobaczywszy Sudassanę stojącego tam, poszedł i położył swoją głowę na stopie swojego brata.

Wężowy czarownik, źle interpretując gest, przeraził się i pomyślał, że Bhūridatta ugryzł ascetę. Sudassana zapewnił go, że jego wąż jest nieszkodliwy, ale twierdził, że ma żabę o potężnym jadzie i zaproponował zakład, który z nich jest silniejszy. Czarownik, pod oczami króla i całego miasta, nie mógł odmówić rywalizacji.

Na słowo Sudassany, Acimukkhī wyskoczyła z jego włosów na dłoń i wypluła trzy krople jadu, po czym wróciła na swoje miejsce. Sudassana krzyknął głośno potężnym głosem: „Ta ziemia zostanie zniszczona! Ta ziemia zostanie zniszczona! Biada, ta ziemia zostanie zniszczona! Nie ma miejsca, gdzie mogę rzucić ten jad. Jeśli rzucę go na ziemię, wszystkie plony i rośliny uschną i umrą. Jeśli wyrzucę go w powietrze, przez siedem lat nie spadnie deszcz. Gdybym wrzucił go do wody, ryby i żółwie, i wszyscy, którzy żyją w morzu, całkowicie zginą."

Zaniepokojony król zapytał, jak można neutralizować jad, a Sudassana wskazał, aby wykopano trzy doły. Pierwszy miał zostać napełniony różnymi lekami, drugi obornikiem, a trzeci boskimi lekarstwami (*dibbosadha*). Gdy to zostało zrobione, Sudassana rzucił krople jadu do pierwszego dołu, który wybuchł płomieniami, które przeniosły się do drugiego, a następnie do trzeciego, pochłaniając wszystkie ich zawartości. Dym z ostatniego ognia powiał w stronę węża-czarownika, który stał w pobliżu, i natychmiast dotknął go białym trądem (*setakuṭṭhi*). W wielkim strachu, krzyknął, że nāga został uwolniony z niewoli. Po tym Bhūridatta wyszedł z kosza i przyjął postać równie wspaniałą jak król devów, ozdobioną cudownymi klejnotami (Jāt 543).

Saṃyutta Nikāya zawiera pewne informacje na temat sposobów narodzin nāgów. Nāgowie mogą przyjść na świat na jeden z czterech sposobów. Te, które narodziny odbywają się spontanicznie, uważane są za wyższe od innych, następnie są nāgowie narodzeni z wilgoci, potem ci narodzeni z łona, a najniższą klasą są nāgowie narodzeni z jaj (SN 29:2). Kolejność tych klas wydaje się dziwna, ponieważ inne stworzenia narodziny z wilgoci są takimi jak muchy, które rodzą się w brudzie. Może to wynikać z tego, że nāgowie narodzeni z jaj są uważani za zwykłe węże lub bardzo podobni do nich. Dowiadujemy się również, że wszyscy nāgowie rodzą się w górskich jeziorach w Himavā; tam uczą swoje młode pływać, zanim pozwolą im podróżować do bardziej niebezpiecznych wód oceanicznych (SN 45:151). Istota rodzi się w istnieniu nāga z powodu

[365] Cowell błędnie tłumaczy *ñātake* jako „aktorów", a to tłumaczenie zostało przejęte przez DPPN. Nie ma to sensu ani zgodnie z znaczeniem słownikowym, ani w kontekście.

uczynienia ambiwalentnego kammy (*dvayakārī*) ciałem, mową lub umysłem oraz pragnienia narodzin w tym stanie (SN 29:7 f.).

Dwaj nāgowie są szczególnie związani z wydarzeniami wokół oświecenia Buddhy. Jeden z nich to Mahākāḷa, który ma długość życia równą pełnemu kappa.[366]

> Przed swoim ostatecznym, najwyższym wysiłkiem, Bodhisatta spożył posiłek z mlecznym ryżem ofiarowanym przez Sujātę w złotym kubku. Po skończeniu posiłku, Bodhisatta umieścił kubek w rzece Nerañjarā, mówiąc: „Jeśli mam odnieść zwycięstwo w mojej drodze do oświecenia, niech ten kubek popłynie pod prąd." Kubek popłynął, szybko sunąc pod prąd, aż dotarł do wiru, który prowadził do *nāgabhavany* wielkiego nāga Mahākāḷi. Tam zatonął, opadając na trzy złote kubki pozostawione przez trzech poprzednich Buddhów tej ery.
>
> Słysząc metaliczny dźwięk złotych kubków uderzających o siebie, *nāgarāja* wykrzyknął z radością: „Wydaje się, że to było zaledwie wczoraj, kiedy Buddha pojawił się na świecie, a już jest kolejny!" (GGB v1, s. 303)

Inna ważna postać nāgi w życiu Buddhy to Mucalinda. Po oświeceniu Buddhy, kiedy ten siedział w pełni medytacyjnej błogości, rozpoczęła się wielka burza deszczowa. Nāga Mucalinda chronił Buddhę, owijając swoje ciało wokół niego i osłaniając go swoim rozpostartym kapturem (Ud. 2:1). Ta scena stała się popularnym motywem w sztuce buddyjskiej.

Kiedy Budda oczyścił miasto Vesālī z plagi, recytując *Ratana Paritta*, został uhonorowany przez ludzi, devy i nāgi. W zamian nāgi z Gangesu dostarczyły pięćset klejnotowych łodzi, aby przewieźć Buddhę i jego orszak przez rzekę. Buddha stworzył pięćset mentalnych (*nimitta*) duplikatów siebie, aby każda łódź nāgi była równie uhonorowana. Przed przekroczeniem rzeki i powrotem do Magadhy, Buddha i jego towarzysze bhikkhus odwiedzili królestwo nāgów, gdzie zostali zaproszeni na posiłek, a Buddha nauczał Dharmy zgromadzenie nāgów.[367]

Jeden bardzo ważny i powtarzający się motyw to wrogość między nāgami a *supaṇṇami*, ale omówimy to szczegółowo w następnej sekcji, poświęconej *supaṇṇom*.

[366] Abhidharmakośa wspomina krótko o ośmiu wielkich nāgach, które żyją przez antarakappę i podtrzymują Ziemię. Nic podobnego nie znajduje się w źródłach Pali. AK 3:5, s. 472-3.

[367] Dhp-a 21:1. Buddha stworzył również wiele innych nimitta Buddhów, którzy odwiedzili pawilony na niebie, przygotowane przez devy.

3:2:5 SUPAṆṆY

Notka dotycząca nomenklatury: Te istoty, ogromne mityczne ptaki, są być może bardziej znane większości czytelników jako *garudy*. Jednak w źródłach Palijskich niemal zawsze są one określane jako *supaṇṇas*, co etymologicznie oznacza „dobrze skrzydlate". *Garuda* to sanskrycka forma; wersja Palijska to *garuḷa*. Ta forma pojawia się w źródłach, ale rzadko i prawie zawsze w wierszach.[368] W tych wersach termin ten jest czasami używany poetycko w odniesieniu do zwykłych ptaków.[369] W tej książce będziemy podążać za źródłami Pali i używać terminu *supaṇṇa*.

Supaṇṇy są rzeczywiście bardzo wielkie. Król *supaṇṇów* może mieć rozpiętość skrzydeł wynoszącą sto pięćdziesiąt *yojana* (AN-a 3:81). Słyszymy o jednym takim *supaṇṇie*, który narzeka, że nie może znaleźć wystarczająco dużo wolnej przestrzeni, aby rozwinąć swoje potężne skrzydła: „Mówią, że przestrzeń jest nieskończona. Jak może być nieskończona, skoro nie mogę znaleźć miejsca, by rozwinąć skrzydła i stworzyć wiatr?" (DN-a 15). Razem z ich ogromnym rozmiarem, *supaṇṇy* posiadają olbrzymią siłę; potrafią wyrywać całe drzewa banyanowe (Jāt 412, 543). Ponadto mają zdolność wzniecania potężnego wiatru (*supaṇṇavāta*) przy machaniu skrzydłami (Jāt 518). Za pomocą tego wiatru potrafią rozdzielić wody oceanu i ujawnić nāgi w ich siedzibach (Jāt 412), lub wywołać burzę, która zagraża zniszczeniem domów i pogrąża całe miasto w ciemności (Jāt 360).

Posiadają także inne magiczne moce:

> Młody *supaṇṇa* miał w zwyczaju odwiedzać króla Bārāṇasī, aby grać z nim w kości. W tym celu przybierał postać pięknego młodzieńca. Służki królowej były zachwycone urodą młodzieńca i doniosły królowej, że piękny młodzieniec gra z królem w kości. Ciekawa, aby go zobaczyć, królowa ozdobiła się wszystkimi swoimi klejnotami i udała się do pokoju do gry. Kiedy supaṇṇa i królowa spojrzeli sobie w oczy, zostali ogarnięci pragnieniem. Korzystając ze swojej nadprzyrodzonej mocy (attano *ānubhāvena*), *supaṇṇa* wzburzył wiatr i pogrążył całe miasto w głębokiej ciemności. Zabrał królową, nie dostrzegany przez nikogo, i powrócił z nią do swojej siedziby (Jāt 360).

Supaṇṇy zazwyczaj zamieszkują gaje drzew *simbali* (SN 48:70). Drzewa te są identyfikowane przez Pali-English Dictionary (PED) jako *Bombax ceiba*, znane w języku angielskim jako drzewa jedwabno-bawełniane lub kapokowe. Duża społeczność *supaṇṇów* jest szczególnie wspomniana jako żyjąca w lesie *simbali* na zboczach Góry Sineru (Jāt 31).

> W pewnym czasie, gdy devy toczyły wojnę z asurami, Sakka, na czele potężnego wojska, poprowadził swoje przerażające rydwany zwycięstwa, który miał rozmiar stu pięćdziesięciu *yojana*, w dół zbocza góry. Kiedy dotarli do gaju drzew *simbali*, przecięli je jak trzciny, a drzewa runęły do oceanu. Natychmiast rozległ się wielki płacz. Sakka zapytał swojego woźnicę, Mātaliego: "Co, przyjacielu, to za płacz, który ściska moje serce współczuciem?" (*atikāruññaravo*) Mātali odpowiedział: "Mój panie, to płacz młodych *supaṇṇów*, przerażonych śmiercią, gdy ich domy zostają wrzucone do morza." Po usłyszeniu tego, Sakka nakazał armii zawrócić i wycofać się, nawet jeśli oznaczało to porzucenie zwycięstwa tego dnia (tamże).

---

[368] *Supaṇṇa* występuje 82 razy w *Jātakach*, natomiast *garuḷa* tylko 14 razy. Ta druga forma jest prawie nieznana poza *Jātakami*.

[369] Zobacz na przykład Jāt 210, gdzie odnosi się to do małego ptaka. Glosa komentatorska wyjaśnia, że wszystkie ptaki mogą być nazywane *garuḷa* jako forma szacunkowego zwrotu.

Głównym pokarmem *supaṇṇów* są nāgi, a to w kontekście wiecznej wrogości pomiędzy tymi dwiema potężnymi rasami najczęściej spotykamy *supaṇṇów* w literaturze.

> *Supaṇṇa*, szukając swojego pożywienia, uderzył skrzydłami, by stworzyć wiatr, który rozdzielił wody oceanu, ujawniając terytorium nāgów. *Supaṇṇa* chwycił króla nāgów za głowę i odleciał z nim z powrotem do swojej siedziby w Himavā. W trakcie drogi, nāga, walcząc o uwolnienie, owinął swój ogon wokół gałęzi ogromnego drzewa banyanowego. *Supaṇṇa*, nie rozumiejąc przyczyny oporu, wykonał potężny skok w niebo, a całe drzewo zostało zerwane, z korzeniami włącznie.
>
> Po dotarciu do swojego gniazda, *supaṇṇa* rozdarł brzuch nāgi swoim dziobem, zjadł tłuszcz, a resztę ciała pozwolił opaść do morza. Dopiero wtedy zauważył drzewo banyanowe, nadal owinięte wokół zwłok nāgi.
>
> „To drzewo było wielką pociechą dla pustelnika, który mieszkał w jego pobliżu. Zastanawiam się, czy nie uczyniłem złej kammy. Powinienem pójść i zapytać go o to." Więc *supaṇṇa* przyjął postać młodego ucznia bramina i udał się do pustelni. Udając ignorancję, zapytał o wielką dziurę w ziemi, a odpowiedziano mu, że została ona stworzona, gdy *supaṇṇa* wyrwał banyan w swojej walce z wielkim nāgą. Następnie pustelnik wyjaśnił, że ani *supaṇṇa*, ani nāga nie uczynili złej kammy w tym czynie, ponieważ żaden z nich nie miał zamiaru zniszczyć drzewa.
>
> Zachwycony odpowiedzią, *supaṇṇa* ujawnił swoją prawdziwą tożsamość i w dowód wdzięczności ofiarował pustelnikowi potężne zaklęcie (*manta*), *alampāyanamantaṃ*, które było darem bezcennym (Jāt 543).

W rywalizacji między nāgami a *supaṇṇami*, nāga na pewnym etapie mieli przewagę, którą później stracili w tajemniczej obronie:

> W tej rywalizacji między nāgami a *supaṇṇami*, nāga i *supaṇṇa* byli uczniami tego samego ascety. Pewnego dnia *supaṇṇa* zapytał ascetę o trudności, jakie jego ludzie napotykali w łapaniu zdobyczy, ponieważ wiele *supaṇṇów* ginęło w trakcie prób. "Muszę poznać sekret tej sprawy." Asceta obiecał, że dowie się, o co chodzi. Kiedy spotkał nāgę, zapytał go o tę tajemnicę, ale nāga zachował milczenie i odmówił ujawnienia sekretnej obrony. Jednak z biegiem czasu przebiegły asceta przekonał nāgę, że ten nie musi się martwić, a tylko zaspokoi swoją ciekawość.
>
> Zaufawszy ascecie, nāga wyjaśnił: "Połykamy ciężkie kamienie, a kiedy *supaṇṇy* starają się nas podnieść z wody, same zostają ściągnięte na dno i wiele z nich ginie w ten sposób. Gdyby głupcy złapali nas za ogon, zamiast za głowę, moglibyśmy zostać obróceni do góry nogami, a oni zmusiliby nas do zwrócenia kamieni. Ale oni tego nie wiedzą."
>
> Niestety, asceta nie okazał się godny zaufania, które nāga mu powierzył, i sekret został przekazany *supaṇṇom*. Od tej pory *supaṇṇy* zawsze łapią swoją ofiarę za ogon. (Jāt 518)

Czasami *supaṇṇy* potrafią wznieść się ponad swoje pragnienie i zawrzeć pokój z nāgami. Miało to miejsce później w tej samej historii: kiedy *supaṇṇa* chwycił nāgę, ta błagała o życie, wywołując współczucie *supaṇṇy*. Ten, wzruszony, odpuścił i pozwolił swojemu towarzyszowi uciec, ale

sekret obrony nāgów zaginął na zawsze[370]. Inny podobny przypadek występuje w Vidhurapaṇḍita Jātace, gdzie Sakka, król ludzki, król nāgów i król *supaṇṇów* byli uczniami mędrca Vidhury, a ponadto byli ze sobą bliskimi przyjaciółmi. Kiedy czwórka tych bohaterów rywalizowała, kto wykazał się największą cnotą, nāga twierdził, że nawet w obecności niszczyciela swojego rodu, nie czuł gniewu, a *supaṇṇa* z dumą mówił, że nawet w obecności swojego ulubionego pożywienia potrafił przezwyciężyć głód (Jāt 543).

Supaṇṇy są poddane wszystkim czterem trybom narodzin, tak jak nāga. Podobnie jak w przypadku nāgów, te istoty są hierarchicznie uporządkowane w klasach. Każdy typ *supaṇṇy* będzie polować na nāgi tylko tej samej lub niższej rangi. Na przykład *supaṇṇa* urodzona spontanicznie zje każdy rodzaj nāgi, podczas gdy *supaṇṇa* urodzona z wilgocią nie będzie jadła spontanicznie urodzonego nāgi. *Supaṇṇa* urodzona z łona zje tylko te nāgi, które również urodziły się z łona lub z jaj, a *supaṇṇa* urodzona z jaj zje tylko inne *supaṇṇy* urodzone z jaj (SN 30:2).

Choć *supaṇṇy* nie są częścią świty jednego z Czterech Wielkich Królów, są wspomniane jako część jednej z pięciu linii obrony przed asurami (Jāt 31).

[370] Incydent z drzewem banyan w *Jātaka* 543 jest wyraźnie wspomniany w tekście jako mający miejsce przed tym, jak sekret został utracony; w związku z tym nāga został chwycony za głowę, pozostawiając swój ogon wolnym, by mógł chwycić się gałęzi.

ROZDZIAŁ TRZECI – NIŻSZE KRÓLESTWA

3:3:1 PETY – GŁODNE DUCHY

Petowie (sanskryt: *preta*) to nieszczęsne istoty dręczone przede wszystkim przez głód i pragnienie. Słowo *peta* zostało przetłumaczone jako „duch", „głodny duch", „zmarły[371]" lub „cierpiący duch"[372]. Żeński odpowiednik peta to petī. W sanskrycie istniała różnica między *pitaraḥ*, czczonymi duchami przodków, a *preta*, czyli dręczonymi duchami. Te dwa pojęcia w pewnym stopniu łączą się w Pali *peta*.[373] Derivacja słowa według Pali English Dictionary to *pa* + *ī*, dosłownie oznaczające „poszedł wcześniej". Może to również być związane ze słowem oznaczającym „ojciec", *pitar*. W związku z tym *pettika* oznacza „ojcowski", a *pitāmaha* oznacza „przodkowy" (dosłownie „dziadkowie") (MN 82). Terytorium przodków to *pettika visaya*, które często używane jest w sensie metaforycznym, na przykład jako obiekt medytacji w opozycji do świata zmysłów (SN 47:6). Porównaj to do *pettivisayaṃ*, co oznacza stan istnienia pety.[374] Słowo *peta* może również po prostu oznaczać martwego lub nawet fizyczne ciało. W *komentarzu do Dīgha* stwierdza się, że „martwi (dosłownie 'ci, których czas minął') są nazywani petą" (*petā nāma kālaṅkatā*) (DN-a 32), a w wersie z *Suttanipāta* odnosi się do ciała na stosie pogrzebowym jako „peta, ten, który odszedł" (*petaṃ kālaṅkataṃ*) (Sn 3:8).

Biorąc pod uwagę wszystkie te rozważania, tłumaczenie słowa *peta* jako „duch" nie odbiega zbytnio od rzeczywistości. Chociaż stan bycia petą jest uważany za odrębny świat odrodzenia, jeden z pięciu *gati* (DN 33), pety są związane z przodkami i zmarłymi. Jak zobaczymy, opisy poszczególnych pet często przedstawiają ich formy i cierpienia jako ściśle związane z czynami ich wcześniejszego życia jako istoty ludzkie. Są nieszczęśliwymi, bezradnymi cieniami tych cielesnych istot, które kiedyś chodziły po ziemi.

OPIS

Indywidualne pety mogą różnić się znacznie pod względem formy, ale niektóre cechy można uznać za "typowe" dla tej klasy istot, ponieważ pojawiają się one wielokrotnie w opisach. Typowy peta jest nagi, brzydki i cuchnący (Pv-a 1:6). Jest wyniszczony długim głodem, chudy, z wystającymi żebrami i żyłami (Pv-a 2:1). Są "głodni i spragnieni, żyjący z darów innych, bardzo nieszczęśliwi, pozbawieni szczęścia" (Ud-a 2:8).

> Niektóre są odziane w łachmany, inne zakryte tylko własnymi włosami.
>
> Pety wędrują w poszukiwaniu jedzenia, idąc tu i tam.
>
> Po długiej wędrówce, nic nie znajdując,
>
> Pokonane przez głód, zataczają się i padają, omdlewając na ziemię. (Pv 3:1)

W jednym z fragmentów mówi się, że pety mają od sześćdziesięciu do osiemdziesięciu *hattha* wysokości[375]. To sprawia, że w ludzkich kategoriach byłyby gigantyczne, mierzące od dwudziestu siedmiu do trzydziestu sześciu metrów. Trudno pogodzić to z większością opowieści, które nie wspominają o ich rozmiarze w różnych spotkaniach z ludźmi. Pety zawsze śpią na plecach, ponieważ mają za mało ciała i krwi, by utrzymać jakąkolwiek inną postawę (DN-a 16). Często

---

[371] H.S. Gehman.
[372] Bhikkhu Bodhi.
[373] PED entry "peta", zobacz także tłumaczenie Bhikkhu Bodhiego AN, NDB, przypis 2169.
[374] Zobacz SN 25:1 jako jedno z wielu przypadków.
[375] DN-a 15. Hattha to odległość między łokciem a końcem palców, wynosząca około szesnastu cali.

nazywane są „nędznymi mieszkańcami świata Yamy[376]". Zwykle są niewidoczne, a na przykład Moggallāna zobaczył je tylko dlatego, że posiadał psychiczną moc *dibbacakkhu* („boskiego oka") (SN-a 19:1). Niemniej jednak, w rzadkich przypadkach mogą być widziane przez zwykłych ludzi:

> Bogaty świecki wyznawca Soṇa Koṭikaṇṇa podróżujący z karawaną kupiecką do Ujjeni, zatrzymał się pewnej nocy w przyjemnym lesie, gdzie karawana odpoczywała. Soṇa, zmęczony hałasem grupy, oddalił swoją matę do spania, szukając większej samotności. Rano karawana wczesnym rankiem wyjechała, zapominając o Soṇie, który obudził się, znajdując się samemu.
>
> Pośpiesznie ruszył w stronę drogi, mając nadzieję, że dogoni karawanę. Pod wielkim drzewem banyan spotkał bardzo brzydkiego, grubego mężczyznę, który zrywał własne ciało i jadł je. „Kim jesteś?" zapytał Soṇa. „Jestem peta." „Dlaczego to robisz?" „To skutek mojego własnego kammy. Byłem nieuczciwym kupcem w mieście Bhārukaccha, który oszukiwał innych i odbierał im ich majątek. Ponadto, gdy podeszli do mnie *samaṇowie* i bramini, kazałem im jeść własne ciało. Z powodu tych czynów trafiłem do tego cierpienia."
>
> Kontynuując wędrówkę, Soṇa napotkał dwóch chłopców-petów (*petadārake*), z których z ust wyciekała czarna krew. Po zapytaniu opowiedzieli mu, że byli chłopcami w Bhārukaccha, a ich rodzina żyła z sprzedaży perfum. Pewnego dnia ich matka wyszła, aby ofiarować jedzenie arahantowi bhikkhu, kiedy to oni ją znieważali. „Oddajesz naszą własność tym *samaṇom*! Niech jedzenie, które mu dasz, zamieni się w czarną krew w jego ustach." Za ten czyn zostali odrodzeni w *nirayi*, a przechodząc stamtąd z pewnym pozostałym kamma, trafili do tego stanu cierpienia.
>
> Po tych doświadczeniach Soṇa poczuł lęk przed okropnościami *saṃsāry* i poprosił starszego Mahākaccāṇę o przyjęcie do zakonu (*pabbājā*, początkowa lub nowicjuszowska ordynacja w porządku bhikkhów). (Ud-a 5:6)

Koliya, jeden z ministrów króla Bimbisāry, również ujrzał petę:

> Pewnego razu żył myśliwy, który zarabiał na życie zabijając jelenie w lesie. Kiedy wracał do swojej wioski, dawał dzieciom kawałki mięsa, a raz, jako prezent, także kwiaty.
>
> Kiedy umarł, odrodził się jako peta z brzydkim, zdeformowanym ciałem. Był nagi, z wyjątkiem wieńca kwiatów na czole. Nie znał jedzenia ani picia, lecz chodził, jakby we śnie, po powierzchni rzeki Ganges, nieustannie poszukując swojej wioski i bliskich. Tam został dostrzeżony przez Koliya, który wracał łodzią z królewskiej misji. (Pv 292, a 3:1)

Bardzo często szczególne cierpienie, jakiego doświadcza peta, jest bezpośrednio związane z jego wcześniejszymi złymi czynami:

> Pewnego razu był właściciel ziemski, który miał bezdzietną żonę. Pragnąc mieć synów, ożenił się po raz drugi. Kiedy druga żona zaszła w ciążę, pierwsza żona poczuła zazdrość i dała jej środek wywołujący poronienie. Po dwóch miesiącach ciąży zaczęła się utrata krwi, a dziecko zostało utracone. Pierwsza żona została posądzona o zbrodnię, ale gdy została oskarżona przez męża, złożyła fałszywą przysięgę: „Jeśli jestem winna tego czynu, niech będę jadła ciało moich własnych synów".

[376] *duggato yamalokiko*—tłumaczenie Gehman's.

W wyniku tego, po śmierci, została odrodzona jako *petī*, o brzydkiej postaci i nieprzyjemnym, zgniłym zapachu. Była naga i pokryta muchami. Każdego poranka rodziła pięciu chłopców, a o zachodzie słońca rodziła kolejnych pięciu. Jej serce płonęło i dymiło z głodu, za każdym razem pożerała ich wszystkich, ale nawet to nigdy nie wystarczało. Nigdy też nie otrzymywała nic do picia. (Pv-a 1:6)

Poligamiczne małżeństwa w starożytnych Indiach często były areną gorzkich rywalizacji między współżonami. Poniższy fragment to kolejny przykład. Ilustruje on również dobrze związek między kamma a rezultatem. (W oryginale dialog jest w wersji wierszowanej).

Właściciel ziemski z Sāvatthi miał dwie żony, Mattā i Tissā. Tissā była wierna, spokojna i miła dla męża. Mattā była niewierna, gniewna i dodatkowo bezpłodna. Kiedy Mattā urodziła syna, Tissā stała się jeszcze bardziej wroga swojej rywalce i zaczęła ją znieważać na różne sposoby. Po śmierci stała się nieszczęsną *petī* i ukazała się przed Tissā.

„Jesteś naga, brzydka, pokryta żyłami, wychudzona, z wystającymi żebrami. Kim jesteś, stojąc tam?"

„Jestem Mattā, a ty jesteś Tissā. Byłyśmy współżonami. Z powodu moich złych kamma trafiłam do świata petów (*petaloka*).

„Byłam gwałtowna, obraźliwa, zazdrosna i skąpa. Ponieważ mówiłam do ciebie ostro, trafiłam do świata petów."

„To wiem. Ale chciałabym ci zadać inne pytanie, dlaczego jesteś pokryta brudem?"

„Widząc cię kiedyś, świeżo wykąpaną i ozdobioną, siedzącą w miłej rozmowie z naszym mężem, poczułam złość i zazdrość. Wzięłam garść brudu i rzuciłam go na twoją głowę. Z powodu tego czynu jestem pokryta brudem."

„To wiem. Ale chciałabym ci zadać inne pytanie. Dlaczego jesteś pokryta swędzącymi strupami?"

„Kiedyś zbierałyśmy zioła w lesie. Ty wzięłaś rośliny lecznicze, a ja wzięłam roślinę *kapikacchu*[377]. Bez twojej wiedzy, posypałam trochę tej rośliny na twoje łóżko. Z powodu tego czynu jestem pokryta swędzącymi strupami."

„To wiem. Ale chciałabym ci zadać inne pytanie. Dlaczego jesteś naga?" „Było spotkanie towarzyskie z przyjaciółmi i rodziną. Nasz mąż zaprosił ciebie, ale nie mnie. Więc, bez twojej wiedzy, ukryłam twoje ubrania. Z powodu tego czynu jestem naga." (Pv-a 2:3)

Inny przykład:

Moggallāna raz zobaczył petę pogrzebanego po szyję w szambie. Peta opowiedział swoją historię: „Byłem gospodarzem, który wspierał bhikkhu o złym charakterze. Ten bhikkhu był chciwy i samolubny; był przywiązany do mojego domu i zazdrosny o innych bhikkhu. Słuchając jego słów, również zacząłem nadużywać dobrych bhikkhu. W wyniku tego jestem teraz petą w szambie."

[377] Mucana prutitus" według Pāli English Dictionary

> Moggallāna zapytał go, co stało się z tym złym bhikkhu. „Stoję na jego głowie. Moim jedzeniem jest to, co inni wydalają; bhikkhu żyje z tego, co ja wydalę.” (Pv-a 4:8)

Większość opisów petów przedstawia je w mniej lub bardziej ludzkiej formie, chociaż często są one przerażające i brzydkie. W kilku przypadkach posiadają cechy zwierzęce. Na przykład, mówi się o peta-woju, który miał głowę człowieka i ciało węża (Dhp-a 5:12) oraz o peta-świni z głową człowieka na ciele świni (Dhp-a 20:6). W jednym przypadku mówimy o rzeczywistym zwierzęciu, które zostało odrodzone jako peta:

> Pewnego razu Moggallāna zobaczył peta-kruka o ciele o rozmiarze dwudziestu pięciu *yojana*, który znosił cierpienie na Gijjhakūṭa („Szczyt Vulturów”). Kiedy zapytał, za jakie kamma zdobył to ciało, peta wyjaśnił, że był krukiem za czasów Buddhy Kassapy i ukradł trzy kęsy z ofiary pokarmowej .W wyniku tego czynu odrodził się w Avīci *nirayi*, a przechodząc stamtąd z pozostałym kamma, przyjął formę peta-kruka. (Dhp-a 5:12)

W opowieściach pety są zazwyczaj zbyt bezradne, by szkodzić ludziom, mimo ich przerażającego wyglądu. Niemniej jednak w jednym miejscu mówi się, że mają one jadowity oddech, który może powodować choroby (Jāt 510).

3:3:2 WIZJE PETÓW MOGGALL**Ā**NY

Moggallāna był jednym z głównych uczniów Buddhy, znanym ze swoich zdolności psychicznych. Bardzo często miał wizje istot, takich jak pety i devy, niewidocznych dla innych. Istnieje zbiór takich anegdot w *Lakkhaṇasaṃyutta* z Saṃyutta Nikāya (SN 19:1 i następne). Dwudziestu jeden oddzielnych suttach ma ten sam schemat. Buddha, razem z wieloma bhikkhu, przebywa na Gijjhakūṭa (Góra Vulture), wzgórzu w pobliżu Rājagahy. Kiedy Moggallāna, razem z innym bhikkhu o imieniu Lakkhaṇa, schodzą ze wzgórza rano, by zbierać jałmużnę, Moggallāna się uśmiecha. Lakkhaṇa pyta go, co jest powodem tego uśmiechu, a Moggallāna mówi mu, aby poczekał, bo odpowie na to w obecności Buddhy. Później, kiedy wrócili i skończyli posiłki, Moggallāna wyjaśnia, że widział petę i opisuje ją. Buddha mówi, że w przeszłości również widział tę petę i wyjaśnia, jaka kamma doprowadziła do jej konkretnego odrodzenia.

Pierwsza peta jest opisana jako szkielet latający w powietrzu, ścigany przez różne ptaki drapieżne, które dziobią ją i dźgają, powodując, że wydaje ona przeraźliwe jęki. Buddha wyjaśnia, że ta peta była niegdyś rzeźnikiem bydła w Rājagaha i po cierpieniach w *niraya* przez wiele setek tysięcy lat, jej pozostała kamma spowodowała, że przybrała tę formę (SN 19:1).

Dwadzieścia jeden krótkich, powtarzalnych sutt w *Lakkhaṇasaṃyutta* podąża za tym ogólnym wzorem. Opisane pety można podzielić na kilka grup podobnych przypadków:

Ci, którzy byli ścigani przez ptaki — oprócz szkieletu, opisano „kawałek" ciała (*maṃsapesiṃ*) i „część" ciała (*maṃsapiṇḍa*), mężczyznę bez skóry, kobietę bez skóry, odrażającą i brzydką kobietę oraz bezgłowy tułów, które były przedstawiane w ten sam sposób, jako unoszące się w powietrzu, dręczone przez wrony, sępy i jastrzębie. Większość z nich była różnymi rodzajami rzeźników, ale bezgłowy tułów był katem, kobieta bez skóry była niewierną żoną, a odrażająca kobieta była wróżką (*ikkhaṇikā*). Komentarz stwierdza, że służyła yakkhasom, dosłownie „pełniła pracę niewolnicy dla yakkhów" (*yakkhadāsikammaṃ karontī*). Prawdopodobnie oznacza to, że pozwalała sobie zostać opętaną, pozwalając yakkhowi działać i mówić przez nią.[378]

Jeszcze jeden przypadek w tej grupie odbiega od ogólnego wzorca. Istota ta opisana jest jako *kumbhaṇḍa purisa*, czyli mężczyzna *kumbhaṇḍa*. *Kumbhaṇḍa* to rodzaj istoty, którą opisano w późniejszym rozdziale (§ 3:4, 5), będący rodzajem mniejszego bóstwa lub demona, którego charakterystyczną cechą są ogromne jądra. Gdy peta w tej suttcie chodzi, musi rzucać swoje jądra przez ramię, a gdy siedzi, używa ich jako poduszki. On również jest widziany przez Moggallānę, jak leci w powietrzu, rozszarpywany przez dzikie ptaki. W przeszłości był on skorumpowanym sędzią. Komentarz wyjaśnia jego niezwykłe kamma: ponieważ prowadził oszukańcze interesy w tajemnicy, jego części intymne teraz były na widoku, a ponieważ wymierzał niesprawiedliwe kary innym, te same części intymne stały się dla niego nieznośnym ciężarem (SN-a 19:10).

Komentarz do tych fragmentów wyjaśnia, że ptaki, o których mowa, w rzeczywistości nie są zwykłymi ptakami, lecz ptakami yakkha, ponieważ istoty peta byłyby niewidoczne dla zwykłych ptaków (SN-a 19:1). Później omówimy dwuznaczne słowo *yakkha*[379], ale w tym kontekście może być ono interpretowane jako "duchowe ptaki".

[378] SN 19, suttas 1,2,3,4,13,14 & 16.
[379] Zobacz § 3:4,2.

Ci, których raniły ostre włosy — Był peta, którego włosy ciała[380] były jak miecze, poruszające się w górę i w dół, uderzające go, gdy unosił się w powietrzu, wydając okrzyki bólu. Podobnie był peta, którego włosy ciała przypominały włócznie, inny miał włosy jak strzały, a dwóch miało włosy jak igły. Drugi peta z igłami jest opisany nieco inaczej. W jego przypadku igły przenikają przez różne części jego ciała i wychodzą w innych miejscach. "Wchodzą do jego ust i wychodzą z jego klatki piersiowej; wchodzą do jego klatki piersiowej i wychodzą z jego brzucha itd." Większość z nich wykonywała różne okrutne zawody, takie jak myśliwy czy kat. Drugi peta z igłami był oszczercą (SN 19:5–9).

Skorumpowana Saṅgha — Pierwszym z nich był peta, który był skorumpowanym bhikkhu. Teraz unosił się w powietrzu w formie bhikkhu, z jego szatami i miską, które nieustannie płonęły ogniem. Podobnie była skorumpowana bhikkhunī, skorumpowany *sāmaṇera* (nowicjusz), skorumpowana *sāmaṇerī* (nowicjuszka) i skorumpowana *sikkhamāna* (nowicjuszka próbna), wszyscy z płonącymi szatami i miską (SN 19:17–21).

Różne — Kilka z petów nie pasuje do żadnej z powyższych kategorii. Był mężczyzna, który popełnił cudzołóstwo, a teraz odrodził się jako peta z głową zanurzoną w dołku z gnijącymi odchodami (SN 19:11). Był inny, który kiedyś włożył odchody do misek bhikkhu, a teraz był zanurzony w odchodach i zmuszony je jeść obiema rękami (SN 19:12). A była kobieta unosząca się w powietrzu, której ciało było czarne od sadzy i nieustannie płonęło, smażąc ją, podczas gdy wydawała okrzyki bólu. Kiedyś rzuciła gorącą rozżarzoną węglarkę na rywalkę (SN 19:15).

Dokładne przyjrzenie się temu tekstowi wskazuje, że większość tradycji związanych z petami była stosunkowo późnym rozwojem w obrębie tradycji buddyjskiej. Istotne jest, że nigdzie w samym *Lakkhaṇasaṃyutta* te istoty nie są wyraźnie nazywane petami. To komentarz dokonuje tej identyfikacji. Na przykład istota opisana w pierwszej suttcie jest po prostu nazwana "szkielet" (*aṭṭhikasaṅkhalika*), a komentarz do tego fragmentu mówi: "Istota nazwana szkieletem powinna być traktowana jako odrodzona w *petaloka* (‘królestwie petów’)" (SN-a 19:1). Ogólnie rzecz biorąc, większość szczegółów dotyczących petów pochodzi z komentarzy. Choć nazwa i koncepcja peta jako cierpiącego ducha występują w kanonie, odniesienia tam są nieliczne i ogólnikowe. Często kanon używa słowa peta po prostu w odniesieniu do zmarłych.[381]

W tekście *Lakkhaṇasaṃyutta* Moggallāna wyjaśnia to w następujący sposób:

> „Podczas schodzenia z góry Gijjhakūṭā zobaczyłem szkielet unoszący się w powietrzu, ścigany przez wrony, sępy i jastrzębie, które atakowały jego żebra, dziobały, drapały i gryzły, a on wydawał jęki bólu. Pomyślałem: ‚Jak cudowne to jest, jak niezwykłe (*acchariyaṃ ... abbhutaṃ*), że takie istoty jak ta istnieją!’" (SN 19:1)

Komentarz zauważa, że ta reakcja może wydawać się nie na miejscu, chociaż jego wyjaśnienie może nadal wydawać się niezadowalające dla wielu czytelników.

> „Widząc taką istotę, starszy powinien był być poruszony współczuciem. Dlaczego więc uśmiechnął się?... Zastanowił się: 'Nie widząc prawdy, osoby przybierają taką formę. Ja jestem wolny od takiego stawania się. To dla mnie zysk, wielki zysk!'" (SN-a 19:1)

[380] W języku Pali istnieje inne słowo na włosy głowy i inne na włosy ciała; kesa oznacza włosy na głowie, a loma odnosi się do włosów na ciele.

[381] Zobacz np. DN 14, SN 2:25, Sn 4:6.

Uśmiech tego arahanta sprawił tradycji tak dużą trudność, że gdy Abhidhamma podjęła próbę analizy wszystkich możliwych trybów świadomości i sklasyfikowała je na osiemdziesiąt dziewięć typów, tej świadomości nie dało się wpasować w żaden z istniejących schematów, dopóki nie została uznana za unikalny, odrębny typ – *hasituppādacitta*, czyli „świadomość wywołującą uśmiech". Powoduje ona uśmiech u arahantów w odpowiedzi na rzeczy „które nie są wzniosłe" (Vism 14:108 i AbhSan 1:10).

3:3:3 PRZENIESIENIE ZASŁUG

Tradycyjnie pety uważane były za odbiorców przenoszonych zasług. W skrócie, chodzi o to, że kiedy żyjąca osoba wykonuje zasługujący czyn z szczerą intencją „niech to przyniesie korzyść moim zmarłym krewnym", zasługi te są odbierane przez pety, które w wyniku tego doświadczają złagodzenia swojego cierpienia. Przenoszenie zasług pozostaje integralną częścią praktyki świeckich buddystów do dnia dzisiejszego.

Kluczowym tekstem jest *Tirokuṭṭapetavatthu* („Sutta o Petach Poza Murami") z *Petavatthu*[382] oraz jego komentarz. –

> Dwadzieścia dwie kappy temu, w czasie Buddhy Phussy, byli trzej królewscy książęta, którzy dawali wielkie wsparcie Buddzie i jego *Sanghze*. Wielu zwykłych ludzi również stało się świeckimi wyznawcami, ale byli i tacy, którzy byli skorumpowani w sercu. Przeszkadzali w składaniu ofiar, zabierali i jedli jedzenie sami, a nawet palili salę jadalną.
>
> Przez dziewięćdziesiąt dwie kappy te dwie grupy obywateli kontynuowały krąg narodzin i śmierci. Ci wierni odradzali się w jednym *saggā* (niebie) po drugim; ci złoczyńcy przechodzili z *nirayi* do *nirayi* (piekło). W obecnej kappie, za czasów Buddhy Kassapy, ci złoczyńcy narodzili się jako pety. Wówczas ludzie, składając ofiary, dedykowali dar (*dānaṃ datvā uddisanti*) na rzecz swoich zmarłych krewnych (*ñātakānaṃ petānaṃ atthāya*). Wtedy te pety zdobywały szczęście (*sampatti*, co sugeruje przyjemności podobne do tych, jakie mają bóstwa).
>
> Pety z naszej opowieści zauważyły to i podeszły do Buddhy Kassapy, by zapytać, jak one również mogłyby doświadczyć takiego szczęścia. On im odpowiedział: „Teraz nie możecie. Ale w przyszłości pojawi się Buddha imieniem Gotama. Jego wyznawcą będzie król Bimbisāra, który był waszym krewnym (*ñāti*) dziewięćdziesiąt dwie kappy temu. On złoży ofiarę Buddzie i dedykuje ją wam, a wy ją otrzymacie." Kiedy to powiedział, pety poczuły, jakby miały otrzymać szczęście już następnego dnia.
>
> Za czasów Buddhy Gotamy trzej książęta, wraz z tysiącem swoich ludzi, zostali odrodzeni w Królestwie Magadhy. Jeden z urzędników książąt stał się królem Bimbisārą Magadhy. Wszyscy oni stali się wczesnymi wyznawcami Buddhy. Po wysłuchaniu, jak Buddha wygłaszał wykład na temat Dhammy, król Bimbisāra osiągnął owoc *sotāpatti* (pierwszy stopień przebudzenia). Następnie zaprosił Buddhę i jego bhikkhów na ofiarę pokarmową następnego dnia. Kiedy pety to usłyszały, powiedziały do siebie nawzajem: „Teraz król złoży ofiarę i dedykuje dar nam." I stanęły wokół pałacu pełne nadziei.
>
> Lecz kiedy król złożył swoją ofiarę następnego dnia, myślał tylko o Buddzie, zastanawiając się, gdzie teraz przebywa. Dlatego też nie dedykował daru nikomu. Pety, które nie otrzymały ofiary (*dānaṃ alabhantā*), straciły wszelką nadzieję i przez całą noc wypełniały pałac przerażającymi krzykami rozpaczy. Król ogarnął strach i następnego dnia zapytał Buddhę o to.
>
> „Nie bój się, wielki królu, nie stanie ci się żadne zło. To twoi dawni krewni, którzy odrodzili się wśród pet. Przez czas pomiędzy Buddhami błąkali się, czekając na twoją ofiarę dla Buddhy i dedykację tego daru dla nich. Wczoraj złożyłeś ofiarę bez dedykacji, i straciwszy nadzieję, wydali okropne krzyki rozpaczy."

[382] **Pv 1:5. Kanoniczne wersety znajdują się również w **Khp 7**.

Król zapytał wtedy: „Czy mogą oni otrzymać dar?" (*dinne te labheyyuṃ*) „Tak, mogą." Wówczas Bimbisāra zaprosił Buddhę, by przyszedł ponownie następnego dnia, a Buddha zgodził się milcząco. Następnego dnia król Bimbisāra przygotował wielką ofiarę (*mahādāna*). Pety stały na zewnątrz murów, myśląc: „Dziś możemy coś dostać." Buddha sprawił, że stali się widoczni dla króla.

Kiedy Bimbisāra ofiarował wodę Buddzie, pomyślał: „Niech to będzie dla moich krewnych." W tym momencie pojawiły się stawy lotosowe dla petów, w których kąpali się i pili, łagodząc swoje cierpienie, pragnienie i zmęczenie, a ich ciała stały się złociste. Kiedy król ofiarował Buddzie ryż i inne jedzenie, w tej samej chwili pojawiły się dla petów pokarmy przypominające te, które jedzą bóstwa — ryż, curry i smakołyki. Cieszyły się nimi i stały się pełne (*pīṇindriyā ahesuṃ*). Król ofiarował Buddzie i bhikkhom szaty oraz mieszkania, a dla petów pojawiły się szaty przypominające te bóstw, pałace, łóżka i pościel, wszystko ozdobione na wiele sposobów. Buddha sprawił, że cała ta dobra fortuna petów stała się widoczna dla króla, który był zachwycony tym widokiem. (Pv-a 1:5)

Ta historia pochodzi z komentarza i stanowi ramy dla kanonicznych wersetów, które następnie są wygłaszane przez Buddhę do króla:

Na zewnątrz murów stoją, i na skrzyżowaniach.

Stoją przy słupach drzwi, wracając do swoich domów.

Podawana jest obfitość napojów i jedzenia, zarówno twardego, jak i miękkiego,

Ale nikt nie pamięta o tych istotach, doświadczających swojej własnej kammy.

Ci, którzy są współczujący, powinni dawać swoim krewnym,

Czyste jedzenie i napój, smaczne, odpowiednie i na czas.

„Niech to będzie dla moich krewnych, niech moi krewni będą szczęśliwi!"

A ci, którzy się zgromadzili, zebrani zmarli krewni (*ñātipetā*)

Całkowicie radują się (*anumodare*) z obfitego jedzenia i napoju.

„Niech żyją nasi krewni, przyczyna naszego otrzymania tego.

Złożyli ofiarę (*pūjā*) dla nas. Dawcy nie pozostaną bez nagrody (*phālā*, dosł. 'owoc')."

Tam nie ma orania, ani pól z bydłem.

Nie prowadzi się tam handlu, ani kupna, ani sprzedaży za złoto.

Są utrzymywani przez ofiary, pety, tych, których czas minął (*kālagatā*).

Tak jak woda, która spadła na wzgórza, spływa do dolin,

Tak samo dar dany tutaj, przynosi korzyść petom.

Tak jak rzeki napełniają ocean,

Tak samo dar dany tutaj, przynosi korzyść petom.

„Oni dali mi, oni pracowali dla mnie, moi krewni, przyjaciele i towarzysze."

Składaj ofiary dla petów, pamiętając, co zrobiono w przeszłości.

Nie płacz, nie smutek, ani żadne lamentacje

Nie są użyteczne dla petów, naszych krewnych, którzy stoją tam.

Ale ofiary składane dobrze ugruntowanej Sanghze,

Mają długotrwałe korzyści, to ich właściwa przyczyna.

Tak więc obowiązek krewnych (*ñātidhammo*) został wyjaśniony:

czcigodna ofiara (*pūjā*) składana dla petów.

Siła została przekazana bhikkhum,

a robiąc to, zdobyliście nie mało zasług (*puñña*).(Pv 1:5)

Ta sutta, lub wybrane wersety, są często recytowane przez bhikkhów tradycji Theravāda jako wyraz uznania, gdy świeccy ludzie składają ofiary w postaci jedzenia lub innych niezbędnych rzeczy. Używane w ten sposób, nazywa się to *anumodana*, dosłownie „radością" (radość z czyichś zasług).

Petavatthu to tekst składający się z wersetów, do których komentarz dodaje ramy opowieści. Większość wersetów i opowieści dotyczy petów, ich cierpienia oraz kammy, która do niego doprowadziła. W około jednej trzeciej opowieści, cierpienie pety zostaje złagodzone, gdy ktoś dedykuje ofiarę arahantowi bhikkhui lub Sanghze w ich imieniu.

Pewnego razu żył mistrz tkacki, który był pobożnym wyznawcą Buddhy. Jednak jego żona była inna, nie miała wiary, była nieszczęśliwa, pełna błędnych poglądów i skąpa. Pewnego dnia, gdy jej mąż przygotowywał ofiarę jedzenia i odzieży dla bhikkhów, ona przeklęła go, mówiąc: „Niech jedzenie lub napój, które dasz tym *samaṇom*, wyznawcom Buddhy, w przyszłym świecie zamieni się w gnój, ropę i krew. A cokolwiek ubrania im dasz, niech staną się rozgrzanymi do czerwoności żelaznymi płytami!"

Kiedy nadszedł jego czas i tkacz umarł, odrodził się jako deva-drzewo o wielkiej mocy i wspaniałości w Lesie Viñjha[383]. Jego skąpa żona stała się petą, żyjącą niedaleko jego siedziby. Była naga, brzydka i całkowicie opanowana przez głód i pragnienie. Zbliżyła się do devy-drzewa i błagała go: „Panie, nie mam ubrania i wędruję skrajnie głodna i spragniona. Proszę, daj mi ubrania i jedzenie." Deva zaoferował jej doskonałe jedzenie deva (*dibbaṃ uḷāraṃ annapānaṃ*), ale gdy tylko go chwyciła, zamieniło się w gnój, ropę i krew. Dał jej płaszcz, ale kiedy tylko go założyła, stał się płonącą płytą żelaza. Więc, z wielkim cierpieniem i głośnym płaczem, oddaliła się.

Nieco później, bhikkhu, który oddzielił się od swoich towarzyszy podróży, natrafił na siedzibę devy-drzewa. Widząc go, deva przyjął ludzką postać, powitał go i zaprosił do swojego mieszkania. Deva zaoferował bhikkhu maść na stopy, oddał mu szacunek i zajął miejsce. Jak to się stało, *peti* wróciła i ponownie błagała o ubranie i jedzenie. Kiedy te rzeczy jej dano, stało się tak samo jak wcześniej. Deva zapytał bhikkhu, czy jest jakiś sposób, by uwolnić ją od królestwa petów.

[383] Dla drzewa devów zobacz § 3:5,3.

„Jest. Jeśli ktoś złoży ofiarę Buddzie, Szlachetnej Sanghze lub nawet jednemu bhikkhowi, i dedykuje ją jej, a ona się z tego ucieszy (*anumodati*), wtedy zostanie uwolniona od swojego cierpienia."

Po usłyszeniu tego, deva ofiarował jedzenie i napój bhikkhowi i dedykował to *petī*. Natychmiast miała wystarczająco jedzenia deva i stała się pulchna oraz zadowolona. Deva następnie ofiarował bhikkhowi zestaw szat deva (*dibbasāṭakayugaṃ*) dla Buddhy, ponownie dedykując dar petcie. Natychmiast była ubrana w szaty deva, bogato ozdobione i przystrojone jak *accharā* (niebiańska nimfa).

Jak ilustruje ta historia, próba bezpośredniego ofiarowania czegokolwiek petcie jest bezcelowa. Skuteczne jest jedynie dedykowanie daru złożonego innej osobie, a dar złożony Buddzie, Sanghze lub pojedynczemu bhikkhowi jest w tym względzie szczególnie potężny. To skłoniło niektórych współczesnych czytelników do cynicznego podejścia; H.S. Gehman w wstępie do swojej tłumaczenia wyraża opinię, że nacisk na ofiarowanie bhikkhom daje wrażenie, iż „w tworzeniu tych opowieści istniał motyw mercenaryjny."[384] Jednak praktyka przynoszenia korzyści zmarłym poprzez ofiary nie była całkowicie nową doktryną buddyjską, lecz raczej korzystnym połączeniem dwóch przedbuddyjskich idei. Po pierwsze, od dawna w Indiach uznawano za zasługujące wspieranie poszukiwaczy religijnych, "*samaṇów* i braminów". Po drugie, istniała powszechna praktyka składania ofiar różnym duchom i bóstwom, szczególnie zmarłym przodkom. Forma tej praktyki przetrwała wśród niektórych buddystów. Dowiadujemy się z Kathavatthu, że niektóre szkoły broniły bezpośrednich ofiar składanych petom, co było stanowiskiem sprzecznym z Theravādą (Kv 7:6). Istnieje jednak subtelny ślad starszego trendu w samym kanonie Pali. Jeden z wersetów *Petavatthu*, przypisywany Buddzie, mówi:

> „Jakimkolwiek rodzajem ceremonii (*kiñcārammaṇaṃ*),
>
> hojna osoba składa ofiarę
>
> *Pubbapetom* („przodkom" lub „minionym petom"),
>
> *Vatthudevatā* („lokalnym bóstwom")
>
> I Czterem Wielkim Królom, strażnikom świata[385]
>
> ... Dzięki temu są honorowani (*pūjitā*),
>
> a darczyńca nie pozostaje bez nagrody (*phalā*, dosłownie „owoc"). (Pv 1:4)

Koncept „przenoszenia zasług" wydaje się sprzeczny z ogólną buddyjską teorią kammy, która jest tworzona przez samą siebie. Rozważmy nakaz Yamy dla nowoprzybyłego przy bramach *nirayi*:

> „Te złe kammy zostały dokonane przez ciebie samego, nie przez twoją matkę, twojego ojca, twojego brata ani siostrę, ani przez twoich przyjaciół lub krewnych, ani przez devy. To ty dokonałeś tych czynów i to ty doświadczysz ich wyników."[386]

Komentarze rozwinęły teorię, która rozwiązuje tę sprzeczność. Aby przeniesienie zasług było skuteczne, muszą być spełnione trzy warunki:

---

[384] Gethin, "Opowieści o Zmarłych", Wstęp, str. xi w "Minor Anthologies IV", PTS.
[385] Zobacz rozdział Cātumahārājika Devas in § 3:5,6.
[386] MN 130. For Yama, see § 3:3,11.

1. Ofiara jest składana na „odpowiednim polu zasługi". Słowo „pole" to *khetta*, które oznacza pole rolnicze, a metafora jest celowo rolnicza. Siewca wysiewa „nasiona" (*bīja*) i zbiera „owoce" (*phala*). Praktyczne znaczenie jest takie, że odbiorca ofiary powinien być godną osobą, najlepiej Buddhą, w praktyce zwykle bhikkhu. Jednak każda cnota wystarczy. W jednym miejscu Sakka mówi, że w przeszłości przez dziesięć tysięcy lat ofiarował jałmużnę dziesięciu tysiącom ascetów ognia bez rezultatu, ale kiedy uczciwy człowiek (*sīlavanta*) zjadł jego jałmużnę, odrodził się w *brahmālokach*. W jednej z historii mężczyzna, który widzi petę i chce mu pomóc, po prostu dedykuje zasługi, kiedy płaci swojemu fryzjerowi (Pv-a 3:1). Niemniej jednak są to wyjątki, a najczęściej praktykowane jest składanie ofiar jedzenia, odzieży lub innych niezbędnych rzeczy bhikkhowi lub całej Sanghze.
2. Darczyńca musi „dedykować" (*uddissati*) ofiarę na korzyść pety. Jeśli to nie zostanie zrobione, pety nie mogą skorzystać, jak dowiedział się Bimbisāra. Jeśli osoba, której dedykowana jest ofiara, nie znajduje się w królestwie petów, korzyść trafia do innego krewnego darczyńcy; a w bez początku *saṃsārze* niemożliwe jest, aby ktoś nie miał jakiegoś krewnego w królestwie petów.[387]
3. Wreszcie, sama peta musi uznać czyn, ciesząc się (*anumodati*) w znaku zasługi (*puññanimittaṃ*). To szczegół, który sprawia, że całość jest zgodna z teorią kammy. Chwila umysłowa radości z dobra jest sama w sobie aktem dobrej kammy. W ich bezradnym stanie, to zazwyczaj jedyny zasługujący czyn, do którego peta jest zdolny.[388]

Dalsze ograniczenie tej praktyki polega na tym, że zasługi mogą być przenoszone tylko do petów (AN 10:177). Milindapañhā, późne źródło, ogranicza to jeszcze bardziej, mówiąc o czterech klasach petów:

1. **Vantāsikā** – ci, którzy żywią się tym, co zostało zwrócone
2. **Khuppipāsino** – ci, którzy są dręczeni głodem i pragnieniem
3. **Nijjhāmataṇhika** – ci, którzy są pochłonięci pragnieniem
4. **Paradattūpajīvino** – ci, którzy żyją z darów innych

Tekst kontynuuje, stwierdzając, że tylko ostatni rodzaj pety jest w stanie otrzymać przeniesione zasługi (Mil 5:3.4 Eng. v2 p123f.). Nie ma podstawy dla tego podziału w kanonie, a w nielicznych miejscach, gdzie te lub podobne terminy pojawiają się w komentarzach, bardziej bezpośrednio można je rozumieć jako epitety odnoszące się do petów ogólnie, a nie jako specyficzne typy[389]. To wskazuje na to, że tradycja uczonych reprezentowana przez Milindapañhā stawała się coraz bardziej niekomfortowa z pomysłem przenoszenia zasług, niezależnie od tego, jak popularne było to wśród zwykłych buddystów.

[387]Zobacz AN 10: 177.

[388] Chyba że zaznaczone inaczej, te punkty pochodzą z *Pv-a 1:1*.

[389] zobacz Ud-a 2:8 i Sn-a 2:2.

3:3:4 PETALOKA I INNE ŚWIATY

W odróżnieniu od *nirayi*, *petaloka* nie ma własnej, określonej lokalizacji geograficznej. Zazwyczaj wędrują oni po tej ziemi, niewidzialni dla większości ludzi. Niemniej jednak, dowiadujemy się, że istniał duży *petaloka* na obrzeżach Rājagahy (MN-a 133 i SN-a 1:20), przypuszczalnie będący siedzibą petów widzianych przez Moggallānę. Mówi się również o miastach petów o ogromnych rozmiarach[390]. Zazwyczaj jednak petowie wydają się być samotnymi istotami, często nawiedzającymi miejsca znane im z ich ludzkiego życia jako żałosne cienie samych siebie z przeszłości:

> Moggallāna napotkał peta, przechodząc przez pole trzciny cukrowej. Peta był dręczony przez głód i pragnienie, lecz nie był w stanie skorzystać z obfitej trzciny cukrowej.
>
> „Jestem zniszczony, jestem pożerany. Próbuję raz za razem wziąć trochę jedzenia.
>
> Płaczę, lecz jestem tylko nędznym strzępem samego siebie (*chinnathāmo*, dosł. ‘odcięte ja’).
>
> Jakiej kammy jest to owoc?”
>
> Moggallāna wyjaśnił, że w ludzkim życiu peta szedł, jedząc trzcinę cukrową, gdy ubogi człowiek podszedł do niego z tyłu i błagał o trochę. Początkowo zignorował on prośby biedaka. Po pewnym czasie, nie odwracając się, pogardliwie podał za plecami kawałek trzciny, aby żebrak mógł go wziąć. Moggallāna powiedział mu, że teraz również może brać trzcinę tylko zza swoich pleców. Peta tak uczynił — i odkrył, że może teraz jeść do woli. (Pv-a 4:5)

Peta z opowieści wydaje się być dość zdezorientowany swoją sytuacją i być może nawet nie był świadomy, że jest petą. Obraz pety jako „strzępu” ludzkiego życia jest również ukazany przez zestaw porównań użytych przez Buddhę dla pięciu *gati* (kierunków odrodzenia). Świat ludzki porównany jest do odpoczynku pod drzewem z miękką trawą pod spodem i obfitym cieniem powyżej, natomiast świat petów – do drzewa z nagą, skalistą ziemią u podstawy i jedynie skąpym cieniem nad głową. Tylko w porównaniach dla tych dwóch światów pojawia się obraz drzewa, co podkreśla ideę świata petów jako ubogiego cienia lub „fragmentu” świata ludzkiego (MN 12).

Czasami *petaloka* nabiera pozaziemskiego charakteru jako odrębna forma rzeczywistości, równoległa do naszej. Nieuważni mogą niekiedy niepostrzeżenie się do niego przedostać:

> Dwieście lat po śmierci Buddhy król Piṅgala z Suraṭṭhy wracał ze swoją armią z wyprawy prowadzonej na rzecz Moriów. W południe natknęli się na odpychające miejsce (*pańka*) – pustkowie petów.
>
> Ale ujrzeli przyjemną drogę. Król powiedział do swojego woźnicy: „Ta droga jest urocza. Wygląda na bezpieczną, spokojną i pomyślną. Skręć rydwan w tę stronę, tą drogą wrócimy do Suraṭṭhy.” I tak rydwan wjechał, prowadząc na czele czteroczłonową armię.
>
> Przerażony, jeden z ludzi z Suraṭṭhy zwrócił się do króla:
>
> „Wkroczyliśmy na złą drogę. To przerażające, straszliwe.
>
> Przed sobą widzimy drogę, lecz za sobą już nie!

[390] MN-a 122. Miasta petów mają wielkość dwóch lub trzech gavutów; jedna yojanaa to cztery gavuty.

Wkroczyliśmy na złą drogę. Słudzy Yamy są blisko.

Wiatr wieje z nieludzkim zapachem i okrutnym głosem." (Pv-a 4:3)

Świat petów może być również postrzegany jako przejściowy pomiędzy *nirayą* a światem ludzkim. Bardzo często w opowieściach mówi się, że peta spędził już długi czas cierpiąc w *nirayi* i zmarł stamtąd, pozostawiając pewną resztkową kammę (*kammassa vipākāvasesena*) (np. Pv-a 1:2). Spotkaliśmy już kilka przykładów tego zjawiska. Rzadziej peta znajduje się w drodze do *nirayi*.
W kilku opowieściach peta mówi swojemu ludzkiego gościowi, że za kilka miesięcy umrze i odrodzi się w *nirayi*. Zwykle ten los zostaje odwrócony przez człowieka, który w odpowiednim czasie przeprowadza transfer zasługi.[391]

Peta nie są wszystkie całkowicie nieszczęśliwe. Mówi się, że niektóre peta posiadają „wielką wiedzę i moc" (*petamahiddhikāna vijjamānattā*) (Ud 8:6), a czasami trudno jest je odróżnić od *bhumma-devów* (devów związanych z ziemią)[392]. Po otrzymaniu transferu zasługi, peta opisywane są jako cieszące się przyjemnościami przypominającymi te, które doświadczają devy, i czasami są odtąd nazywane „*devatā*" (Pv-a 1:10 i Pv-a 2:1). Niższe devy i peta wydają się dzielić tę samą kosmologiczną „przestrzeń" i czasami wchodzą w interakcje, jak w historii tkacza i jego żony, opowiedzianej powyżej. Inna opowieść dotyczy devów i petów mieszkających razem:

> Pewnego razu, w Bārāṇasī, mieszkała rodzina bramińska, mąż i żona razem z dwoma synami i córką. Wszystkie dzieci stały się oddanymi wyznawcami Buddhy, ale rodzice nie mieli wiary i nie zdobyli zasług. Zdarzyło się, że podczas strasznej burzy ich stary dom zawalił się, a cała piątka zginęła. Matka i ojciec stali się petami, a dzieci bhumma devami. Zostali oni zobaczeni przez arahanta bhikkhu Saṃkicca oraz jednego z jego uczniów.
>
> Czwórka z nich podróżowała razem, by uczestniczyć w zgromadzeniu yakkhów (*yakkhasamāgama*). Starszy syn prowadził procesję, jadąc na białym słoniu. Młodszy syn podróżował w rydwanie zaprzężonym w cztery muły, a córka była niesiona w lektyce. Jej blask oświetlał dziesięć kierunków.
>
> Na końcu podążały dwie peta pieszo. Były czarne, z szorstkimi, splątanymi włosami. Niosły ciężkie żelazne młoty i przeklinały się nawzajem ostrymi słowami. Ich skóra była okropnie pomarszczona, a z ran kapała ropa i krew. Wyglądały bardzo przerażająco. Uderzały się nawzajem swoimi młotami i piły krew oraz ropę z ran, ale to nie zaspokajało ich głodu i były zawsze głodne. (Pv-a 1:11)

[391] Zobacz Pv-a 1:10, Pv-a 2:7 oraz Pv-a 4:3. W ostatnim przypadku wydaje się, że jego ostateczny los nie został odwrócony, ale jego cierpienia jako peta zostały w międzyczasie zmniejszone.
[392] Zobacz Pv-a 2:9, gdzie nie jest wcale jasne, czy istota jest petą, czy devą.

3:3:5 VIMĀNAPETY

Istnieje inny typ pety, który nie jest całkowicie nieszczęśliwy. *Vimānapeta* to specjalny rodzaj pety, który doświadcza zarówno przyjemności, jak i bólu z powodu swojej mieszanej karmy. Nazwa, zapisywana również jako *vemānikapeta*, wskazuje na petę, która mieszka w *vimāna*. Jest to rodzaj magicznej lub niebiańskiej rezydencji, często zdolnej do latania w powietrzu, w której żyją devy.[393]

Vimānapetas różnią się znacznie w swoich okolicznościach, ale najbardziej charakterystyczne są te, które spędzają część swojego czasu, ciesząc się błogością podobną do tej, jaką odczuwają devy, a inną część cierpiąc, jak peta.

> Za czasów Buddhy Kassapy było pięćset małżeństw, wiernych świeckich wyznawców, którzy zjednoczyli się, by wykonywać dobre uczynki. Mężczyźni budowali mosty, parki i tym podobne. Zbudowali także *vihārę* (klasztor). Kobiety podróżowały razem, by składać ofiary w tym miejscu. Podczas jednej z takich podróży, zatrzymując się w publicznym schronisku w drodze powrotnej, jedna z kobiet została uwiedziona przez łotrzyka i spędziła z nim noc.
>
> Jej mąż usłyszał plotki o jej złym uczynku i skonfrontował ją. Ona zaprzeczyła temu, a wskazując na psa, powiedziała: „Jeśli popełniłam taki okropny czyn, niech w przyszłym życiu będę zjedzona przez psa o wąskich uszach, takiego jak ten!" Pozostałe kobiety również skłamały, by ją chronić, mówiąc: „Jeśli cokolwiek wiemy o tym, niech w przyszłym życiu staniemy się jej niewolnicami."
>
> Cudzołożnica została pochłonięta wyrzutami sumienia za swój czyn i wkrótce zniknęła, umierając. Została odrodzona jako *vimānapetī* w *vimāna* nad jeziorem Kaṇṇamuṇḍa w Himavā. Kiedy inne kobiety umierały, jedna po drugiej, również pojawiały się tam, jako jej niewolnice, doświadczając cierpienia niewolnic.

(Następuje opis w wersach, wypowiedziany przez księcia, który ostatecznie odnalazł ją tam i stał się jej kochankiem):

> Oto schody ze złota na złotych piaskach,
>
> Wszędzie słodkie, radosne zapachy.
>
> Słodko wieją wiatry, niosąc krzyki czapli i gęsi.
>
> To nie jest ludzkie miasto,
>
> Twoje liczne pałace ze złota i srebra
>
> Błyszczą jasno we wszystkich czterech kierunkach.
>
> Masz pięćset dziewcząt niewolnic,
>
> Bogato przyozdobionych bransoletami z muszli morskich.
>
> Masz złote sofy z pokrowcami ze skóry jelenia.
>
> Gdy na nich leżysz, cieszysz się wielkim zadowoleniem zmysłowym.
>
> Aż do północy, potem wstajesz i wychodzisz na zewnątrz.

[393] Vimāny będą opisane w § 3:5,12.

Idziesz do gaju przyjemności ozdobionego stawami z lotosami.

Stoisz na świeżej trawie, piękna!

Tam pies o wąskich uszach pożera cię, kawałek po kawałku.

Gdy jesteś całkowicie zjedzona, zamieniona w szkielet,

Upadasz do stawu, a twoje ciało zostaje odbudowane.

Wtedy, ze wszystkimi swoimi kończynami głównymi i pomocniczymi,

Urokliwa i droga mojemu wzrokowi,

Ubierasz się i wracasz do mojej obecności. (Pv-a 2:12)

Znosiła to nocne męki przez pięćset pięćdziesiąt lat, aż książę ją odnalazł, a minęło kolejne sto pięćdziesiąt, zanim się o tym dowiedział. Złamał zaklęcie, zabijając psa strzałą, co stanowi dość nietypowy przypadek w buddyzmie, ponieważ zwykle nie można bezpośrednio pomóc peta (tamże). Podobny przypadek to historia myśliwego, który zabijał dzień i noc, aż przyjaciel, przekonany do niego, nakłonił go do złożenia ślubu, by przynajmniej w nocy powstrzymywał się od zabijania żywych istot. Po śmierci, jako *vimānapeta*, doświadczał ekstrawaganckiej, boskiej rozkoszy podobnej do tej, jaką mają devy w nocy, ale każdego dnia był ścigany i pożerany przez stado psów (Pv-a 3:8). W jednej historii spotykamy *vimānapetī*, które mieszkały na wyspach na morzu, spędzając na przemian siedem dni jako piękne deva i siedem dni jako nieszczęśliwe *petī*.[394]

Czasami występuje mieszanka przyjemności i bólu lub straty, bez odniesienia do jakiejkolwiek transformacji w określonych momentach.

Za czasów Buddhy Kassapy w Bārāṇasī żyła kobieta o wielkiej urodzie, która utrzymywała się z pracy prostytutki. Była szczególnie znana ze swoich długich, luksusowych włosów. Zdarzyło się, że jej rywalki wsypały jej do pudru do kąpieli narkotyk, przez co wszystkie jej włosy wypadły. Zawstydzona swoim wyglądem opuściła miasto i zaczęła zarabiać na życie, robiąc i sprzedając alkohol. Pewnego razu ukradła ubrania kilku mężczyzn, którzy leżeli pijani i nieprzytomni. Innego dnia dała bhikkhu słodkie ciastka i trzymała nad nim parasol, gdy jadł. Wtedy wypowiedziała życzenie (*anumodana*): „Niech moje włosy będą długie, delikatne, błyszczące, miękkie i z lokami na końcach!"

Gdy nadszedł jej czas, umarła, a z powodu swojej mieszanej karmy (*missakakamma*) została odrodzona całkowicie samotnie w złotym *vimāna* na środku oceanu. Jej włosy były długie i piękne, tak jak sobie tego życzyła, ale ponieważ ukradła ubrania mężczyzn, była naga. Przez cały czas między dwoma Buddhami była odradzana raz po raz w tym samym złotym *vimāna* i zawsze była naga.

Za czasów Buddhy Gotamy zdarzyło się, że burza morska zepchnęła statek kupiecki zmierzający do Suvaṇṇabhūmi na wyspę, a *petī* i jej *vimāna* ukazały się kupcom na pokładzie. Zawołali do niej: „Wyjdź, pani, pokaż się." Ona odpowiedziała: „Jestem naga. Wstydzę się wyjść, przykryta tylko moimi włosami. Zasłużyłam na bardzo mało zasług."

Zaoferowali jej pelerynę, ale wyjaśniła, że nie może przyjąć tego, co zostało jej podane bezpośrednio (*hatthena hatthe*, dosł. „ręka do ręki"). „Ale jest wśród was jeden, który jest

[394] Jāt 439. *Więcej* będzie powiedziane o tych *vimānapetīs* z morza w rozdziale o *niraya*, zob. § 3:3,22.

> oddanym świeckim wyznawcą Buddhy. Dajcie jemu trochę ubrań i poświęćcie ofiarę dla mnie." Więc kupcy wykąpali i namaścili ucznia Buddhy, a następnie wręczyli mu ubrania. Natychmiast *petī* otrzymała jedzenie i napój, a także została ubrana w świeże, czyste szaty z najlepszego materiału. Wyszła ze swojego *vimāna* z uśmiechem.
>
> W dalszej rozmowie opowiedziała kupcom, że czeka ją straszny los. Za cztery miesiące umrze i odrodzi się w *nirayi*. W umyśle świeckiego wyznawcy Buddhy wzbudziło się współczucie, więc zaproponował, by ofiarowała podarunki tym żeglarzom, mając na uwadze cechy Buddhy, a dzięki temu uwolni się od *nirayi*. Zgodziła się na to i ofiarowała żeglarzom jedzenie przeznaczone dla devów, odzież i klejnoty. Poleciła im, by po powrocie do Sāvatthī oddali cześć Buddzie w jej imieniu. Następnie, dzięki własnej mocy psychicznej (*attano iddhānubhāvena*), sprawiła, że ich statek dotarł do celu w ciągu jednego dnia. (Pv-a 1:10)

W niektórych historiach *vimānapeta* widziany jest cieszący się przyjemnym, devalnym życiem, w którym jedynie nadchodząca perspektywa upadku do *nirayi* odróżnia go od prawdziwego *bhumma deva*. Taki był przypadek peta, którego napotkał król Suraṭṭha, o którym wspomniano, gdy podróżował drogą dla petów:

> Król i jego świta podróżujący po drodze petów natrafili na drzewo banyan, ciemne jak chmura burzowa. Zbliżając się, król zszedł ze swojego słonia i tam zobaczył dzbany z wodą i bochenki chleba. Tam ujrzeli postać o wyglądzie bogato przyozdobionego devy.
>
> „Witaj, Mahārāja! Cieszę się, że przybyłeś. Napij się wody, zjedz chleb, zwycięzco."
>
> Król zapytał go: „Czy jesteś deva, *gandhabba* czy może Sakka?"
>
> „Nie jestem ani *gandhabba*, ani deva, ani Sakką, ale jestem peta, który przybył stąd, z Suraṭṭhy."
>
> *Vimānapeta* opowiedział swoją historię. Był człowiekiem z Suraṭṭhy, który żył w błędnych poglądach i chciwości. Jednakże jego córka składała ofiary bhikkhu w jego imieniu, i to dlatego teraz cieszył się błogosławionym życiem. Niemniej jednak, za sześć miesięcy umrze i odrodzi się w strasznej *nirayi*, gdzie będzie płonął przez setki tysięcy lat. (Pv-a 4:3)

W tym przypadku historia nie ma szczęśliwego zakończenia. Wydaje się, że zasługi córki kupiły mu tylko chwilową ulgę. Nie ma wzmianki o tym, by peta udało się uciec przed jego nędznym losem.

PODSUMOWANIE

Jak widzieliśmy, pety bardzo się różnią między sobą pod względem wyglądu i stopnia cierpienia. W wielu przypadkach ich cierpienie jest bezpośrednio związane z kamą, którą stworzyli w swoich poprzednich ludzkich życiach. Świat petów można także uznać za przestrzeń przejściową, rodzaj „pół-drogi" między światem ludzkim a *nirayą*, zamieszkaną przez istoty, które przychodzą i odchodzą. Reprezentują również zmarłych przodków, którzy są odbiorcami przekazanych zasług. Są związani ze zmarłymi. Jednym ze sposobów myślenia o ich istnieniu jest traktowanie peta jako niedoskonałego lub częściowego odrodzenia. Zamiast przejść do w pełni wcielonego nowego życia, wędrują po ziemi jako cierpiący fragmenty swoich ludzkich jaźni.

3:3:6. KRÓLESTWA TORTUR NIRAYI

Najgorszym możliwym stanem odrodzenia w buddyjskiej kosmologii jest *niraya*. To słowo często tłumaczone jest jako „piekło", chociaż niektórzy tłumacze wybierają określenie „czyściec", aby podkreślić, że żaden stan istnienia w buddyzmie nie jest permanentny. Etymologia podana przez *Pali-English Dictionary* mówi, że to słowo oznacza „pójść na rozkład, zniszczenie, umrzeć". Wyjaśnienie podane w komentarzach mówi, że „jest nazywane *nirayą*, ponieważ nie ma tam radości (*niratiatthena*), nie ma przyjemności" (*nirassādaṭṭhena* — dosł. „bez smaku") (MN-a 12). Często w suttach pojawia się stała fraza, która wymienia trzy przymiotniki dla *nirayi*: *apāya*, *duggati* i *vinipāta*. *Apāya* oznacza stan utraty; komentarze wyjaśniają, że oznacza to, iż szczęście nie jest tam obecne. *Duggati* oznacza nieszczęśliwe lub nędzne odrodzenie, *Vinipāta* oznacza upadek w złe miejsce.[395] Pierwsze dwa przymiotniki są również używane do odniesienia się do niższych królestw ogólnie i mogą być stosowane do odrodzenia w postaci peta, zwierzęcia, a czasami także asurów.

Istoty, które, przebywając w innych królestwach, tworzą bardzo negatywne kamma, rodzą się w *nirayi*. Jest to miejsce wielkiego cierpienia, a tortury przeżywane tam są opisane w przerażających szczegółach. Pomimo powierzchownego podobieństwa, należy uważać, aby nie pomylić buddyjskiego pojmowania *nirayi* z ideą piekła. Różnią się one przynajmniej pod dwoma ważnymi względami. Po pierwsze, *niraya* nie jest miejscem sądu, ponieważ w buddyzmie nie ma nikogo, kto by sądził. Cierpienie tam jest bezpośrednim wynikiem kammy uczynionej przez samego cierpiącego i powstaje na skutek pewnego rodzaju prawa naturalnego. (Jest to prawda, mimo że Yama, władca nirayi, pełni rolę pewnego rodzaju urzędnika, co zostanie omówione poniżej). Po drugie, tortura w *nirayi* nie jest wieczna. Uważa się ją za rodzaj odrodzenia, który ma swój własny, ograniczony czas trwania, który, choć może być bardzo długi, jest mimo wszystko skończony. Gdy kamma cierpiącego się wyczerpie, umiera on z *nirayi* i rodzi się gdzie indziej.

[395] Zobacz na przykład AN 1:43 i MN 12.

3:3:7 KAMMA PROWADZĄCA DO NIRAYI

Kamma (sanskr. *karma*) w buddyzmie oznacza „działanie", lub precyzyjniej, działanie wolicjonalne pochodzące z umysłu, które działa jako przyczyna skutku (*kammavipāka*) doświadczanego później, i które może wpływać na miejsce przeznaczenia po śmierci. Działanie umiejętne (*kusala*) prowadzi do pomyślnego odrodzenia (*suggaṭi*) w ludzkich, deva lub brahmicznych światach. Działanie nieumiejętne (*akusala*) prowadzi do odrodzenia w niekorzystnych lub niższych światach (*duggati*), z których *niraya* jest najgorszym. Ogólnie mówiąc, dwa rodzaje kammy mają największy wpływ na określenie przeznaczenia istoty szukającej odrodzenia: kamma zwyczajowa, jak rutynowe czyny zabijania wykonywane przez rzeźnika, lub pojedyncza kamma mająca miejsce w chwili śmierci, kiedy umysł koncentruje się na jakimś umiejętnym lub nieumiejętnym obiekcie.[396]

Różne nieumiejętne działania są wskazane jako prowadzące do odrodzenia w *nirayi*. Łamanie pięciu wskazań jest najbardziej oczywistym przykładem[397], ale wspomniane są również inne przewinienia. Bhikkhu może trafić do *nirayi*, jeśli chwali niewartych, oczernia godnych, jest chciwy lub zarozumiały wobec schronień lub wspierających go osób i jeśli marnuje dary wiernych (AN 5:237). Trzy ognie pasji, gniewu i zamieszania (*rāga*, *dosa*, *moha*) prowadzą tam (AN 7:47). Skąpstwo (Jāt 450) i niewdzięczność (AN 4:213) to także stany umysłu, które prowadzą w kierunku *nirayi*. Znieważanie lub obmawianie godnych istot, takich jak arahanci, czy czystych *samaṇów* i braminów, jest wspomniane wielokrotnie i mówi się, że prowadzi to do długiego okresu cierpienia w *nirayi*[398]. Jednak zło popełnione przez osobę ogólnie dobrą niekoniecznie prowadzi do *nirayi*. Jako analogię podaje się, że grudka soli wrzucona do małej szklanki wody czyni ją słoną, ale nie ma to wpływu na smak wody, jeśli zostanie wrzucona do dużego jeziora (AN 3:101, Eng. 3:100).

Szczególnie błędne widzenie (*micchādiṭṭhi*) jest przyczyną odrodzenia w *nirayi*. „Bhikkhu, nie widzę żadnej rzeczy, która porównać by się mogła do błędnego widzenia, gdy chodzi o powodowanie odrodzenia istoty po śmierci w *nirayi*" (AN 1:304, Eng. 1:312). Dzieje się tak, ponieważ utrzymywanie błędnego widzenia może prowadzić osobę do popełniania poważnych transgresji moralnych opartych na tym widzeniu (It 3:3,1). Oczywistym przykładem w kontekście starożytnych Indii było poświęcenie zwierząt, które Buddha zdecydowanie potępiał.[399] Nie wszystkie błędne poglądy prowadzą do działań, które zmierzają w kierunku *nirayi*. W szczególności wyróżnia się trzy z nich: *ahetukadiṭṭhi*, *akiriyadiṭṭhi*, *natthikadiṭṭhi*. Dosłownie tłumacząc, są to poglądy o braku przyczyny, o braku działania i o braku istnienia, czyli nihilizm. Te trzy poglądy są wariantami zaprzeczenia kammy i *vipāki*, czyli idei, że czyny mają swoje przyszłe skutki. Łatwo dostrzec, jak ten pogląd może prowadzić do niemoralnego życia. *Sakkāyadiṭṭhi*, czyli "pogląd osobowościowy", który postuluje istnienie prawdziwego ja (*atta*), mimo że stanowi przeszkodę w przebudzeniu, nie prowadzi do *nirayi*, ponieważ osoba posiadająca ten pogląd nadal akceptuje ideę, że działanie ma skutek, i będzie moralnie powściągliwa (AN-a 1:304).

---

[396] Teoria kammy jest złożona i subtelna, a przedstawienie jej w suttach różni się nieco od tego w abhidhammie. Wykracza to poza zakres tej książki, aby zgłębiać ten temat. Zainteresowani czytelnicy mogą zapoznać się z książką „Good, Evil and Beyond" autorstwa P.A. Payutto, która stanowi dobry krótki przegląd tego zagadnienia.

[397] AN 5: 145. Pięć zasad zakazuje zabijania, kradzieży, cudzołóstwa, mówienia kłamstw i picia alkoholu.

[398] Jāt 541, AN 4:3, AN 10:89 to jedne z wielu przykładów.

[399] Zobacz Sn 2:7, SN 3:9 i AN 7:47 dla przykładu.

Istnieje pięć czynów, które mają określony skutek, który decyduje o tym, że transgresor bez wątpienia zostanie odrodzony w *nirayi*. Są to: zabójstwo matki lub ojca, zabójstwo arahanta, zranienie Buddhy oraz wywołanie rozłamu w Sanghze (AN 5:129). Z drugiej strony, osiągnięcie *sotāpatti*, "wejście w strumień", pierwszy etap przebudzenia, na zawsze uwalnia istotę od niebezpieczeństwa ponownego narodzenia się w *nirayi* lub innych niższych światach. Taka osoba może powiedzieć "*khīṇanirayomhi*", "Zniszczyłem *nirayę*" (AN 10:92).

3:3:8 LOKALIZACJA NIRAYI

Avīci, Mahāniraya („Wielka *niraya*"), jest częścią *cakkavāḷa* (Sn-a 3:7) i znajduje się pod ziemią. Większość pozostałych *nirayów* znajduje się przypuszczalnie w jej sąsiedztwie. (Różne szczegółowe *niraye* będą omówione w osobnej sekcji poniżej). Komentarz do *Visuddhimaggi* stwierdza, że Avīci znajduje się poniżej Jambudīpy, południowego kontynentu, na którym żyjemy.[400] W tekstach wspomniano o kilku przypadkach szczególnie nikczemnych złoczyńców, którzy zapadli się przez ziemię bezpośrednio do *nirayi*. Najbardziej znanym z nich jest Devadatta, kuzyn Buddhy, który trzykrotnie próbował go zabić i spowodował rozłam w *Sanghze*.

> Kiedy Moggallāna i Sāriputta odzyskali większość jego zbuntowanych uczniów dla Buddhy, Devadatta, wiedząc, że poniósł porażkę w swojej próbie zastąpienia Buddhy, zwymiotował gorącą krew i przez dziewięć miesięcy pozostawał bardzo chory. Pod koniec tego czasu postanowił udać się do Buddhy i skruszony przeprosić za całe zło, które uczynił.
>
> Zbyt słaby, by przejść jakąkolwiek odległość, polecił swoim pozostałym uczniom nieść się do Jetavany w lektyce. Uczniowie Buddhy usłyszeli o tym i poinformowali Błogosławionego, który powiedział: „To niemożliwe, bhikkhowie, aby Devadatta ujrzał mnie ponownie w tym istnieniu." Bhikkhowie byli tym zaskoczeni, ale było to zgodne z prawem natury (*dhammatā*), że poprzez wywołanie rozłamu Devadatta stworzył tak ciężkie kamma, iż już nigdy więcej nie był w stanie zobaczyć Buddhy, a jego kolejne odrodzenie miało nastąpić w *nirayi*.
>
> Gdy zbliżył się do brzegu stawu na zewnątrz klasztoru Jetavana Vihāra („Klasztor Gaju Jety", gdzie przebywał Buddha), Devadatta poprosił, by go opuścić, aby się wykąpać. Gdy tylko jego stopy dotknęły ziemi, otworzyła się ona, by go pochłonąć. Powoli zapadał się w grunt — po kostki, po kolana, po pas, po klatkę piersiową, po szyję. Tuż przed tym, jak zniknęła jego szczęka, wypowiedział strofę na cześć Buddhy, czyniąc zasługę swoim ostatnim słowem.
>
> Pojawił się ponownie w Mahānirayi, mając ciało o rozmiarach stu *yojana*. Czubek jego głowy był wbity w rozżarzony do czerwoności żelazny sufit, a stopy w rozpaloną żelazną podłogę. Pale wystające ze ścian przebijały jego ciało ze wszystkich stron, przechodząc na wylot i pozostawiając go stojącego w bezruchu. Tam pozostanie pośród płomieni *nirayi*, znosząc wielkie cierpienia przez całą obecną kappę (wiek świata).
>
> Ale Buddha przepowiedział, że po upływie jeszcze stu tysięcy kapp, Devadatta stanie się *Paccekabuddhą* o imieniu Aṭṭhissaro — dzięki zasłudze, którą zdobył na końcu swojego życia.[401]

Nie było to pierwsze, kiedy Devadatta bezpośrednio wpadł do *nirayi*. Istnieje wiele opowieści Jātaka, w których czarny charakter to Devadatta z poprzednich wcieleń. W kilku z nich ziemia otwiera się pod koniec opowieści, a złoczyńca wpada bezpośrednio do Mahānirayi[402]. W Sīlavanāga Jātaka (Jāt 72) Bodhisatta jest słoniem, a Devadatta leśniczym. Leśniczy zostaje uratowany przez słonia, ale potem okrutnie go traktuje, odcinając mu kły u nasady.

> Leśniczy, zabierając swoje trofeum, ruszył w drogę. Zaledwie opuścił zasięg wzroku Bodhisatty, kiedy wielka ziemia, mająca dwieście czterdzieści tysięcy *yojana* długości,

[400] Zobacz *Ścieżkę oczyszczenia* (*Path of Purification*), s. 202, przypis 15.
[401] Sparafrazowane z Dhp-a 1:12, patrz także GGB, s. 895.
[402] Jāt. 72, 222, 313 i 457.

zdolna unieść Górę Meru i Góry Yugandhara, zdolna znieść śmierdzące, ohydne odchody i mocz, jakby nie wytrzymała jego niegodziwości i rozdarła się. Płomienie wielkiego *nirayi* Avīci wydobyły się z ziemi, obejmując niewdzięcznika niczym koc, po czym wpadł on do wnętrza ziemi.

Wraz z **Devadattą**, pięć osób za czasów Buddhy zostało pochłoniętych przez ziemię i spadło bezpośrednio do *nirayi*. Pozostali to:

Ciñcā, wędrowna kobieta, która fałszywie oskarżyła Buddhę o zapłodnienie jej.

Suppabuddha, ojciec Devadatta i matki Rāhuli (byłej żony Buddhy). Suppabuddha upił się i obraził Buddhę.

Nandamāṇavaka, którego przestępstwem było zgwałcenie arahantki bhikkhunī Uppalavaṇṇā.

Nandaka, yakkha, który uderzył Sāriputtę w głowę, również spotkał ten los.[403]

Normalnym sposobem przybycia do *nirayi* jest spontaniczne odrodzenie (*opapātikā yoni*), co oznacza, że po śmierci istota pojawia się w pełni uformowana, z ciałem odpowiednim dla danego świata. Nawet w rzadkich przypadkach, kiedy istoty trafiają do *nirayi* przez bezpośrednie zapadnięcie się w ziemię, mówi się, że nie udają się tam w swoim ludzkim ciele, lecz umierają w trakcie procesu i następnie są spontanicznie odradzane (Ud-a 4:4).

[403] Mil 4:1, 1, eng. v1 p141. Zobacz uwagi 3-6 Hornera dla odniesień.

3:3:9 DŁUGOŚĆ ŻYCIA W NIRAI

Okres czasu, przez który istota cierpi w *nirayi*, zależy od jej indywidualnej kammy. W większości przypadków jest to bardzo długi okres, trwający setki tysięcy lat.[404] Spowodowanie rozłamu w *Sanghze*, jak zrobił to Devadatta, prowadzi do spędzenia kappy w *nirayi*, chociaż komentarz kwalifikuje to jako oznaczające *antarakappę* (It-a 1:2,8), czyli podział pełnej kappy (w zależności od kontekstu może to być od jednej czwartej do jednej osiemdziesiątej *mahākappy*). Najbardziej ekstremalnym przykładem przedłużonego okresu cierpienia w *nirayi* jest przypadek Kokāliki, który wielokrotnie obmawiał Sāriputtę i Moggallānę oraz odmawiał przeprosin i przyznania się do winy. Kiedy umarł, Buddha ogłosił, że trafił do Paduma Nirayi, „Czerwonej-Lotosowej Nirayi", i pozostanie tam przez bardzo długi czas.

> Bhikkhus zapytali Buddhę, jak długo trwa życie w Paduma Nirayi. Buddha odpowiedział, że nie jest łatwo określić liczbę lat, ponieważ jest to tak wiele tysięcy lat lub setki tysięcy lat. Bhikkhu zapytali, czy możliwe jest podanie przykładu, który pomógłby zobrazować długość tego czasu.
>
> Buddha odpowiedział, że to możliwe. "Załóżmy, bhikkhu, że jest kosz pełen nasion sezamu z Królestwa Kosali (który jest cztery razy większy od kosza Magadhy). Gdyby człowiek wyjmował jedno nasiono co sto lat, to minęłoby tyle czasu, ile wynosi jedno życie w Abbuda Niraya. Dwudziestu takich koszy odpowiada długości życia w Nirabbuda Niraya. Dwudziestu takich koszy odpowiada długości życia w Ababa Niraya... (i tak dalej przez dziesięć takich wielokrotności dwudziestu, aż dochodzimy do...) dwadzieścia żyć w Puṇḍarīka Niraya odpowiada jednemu życiu w Paduma Niraya." (AN 10: 89)

Komentarz do tego tekstu, wierny staroindyjskiej fascynacji manipulowaniem ogromnymi liczbami, jeśli nie bezpośredniemu nakazowi Buddhy, określa ten okres w liczbach. Oblicza długość życia w *abbuda*, zaczynając od *koṭi* (dziesięć milionów) lat i mnoży ją przez kolejne czynniki dziesięciu milionów sześć dodatkowych razy. Tak więc, jedno *koṭi koṭi* równa się jednemu *pakoṭi*, jedno *koṭi pakoṭi* równa się jednemu *koṭipakoṭi*, itd. Jeśli to obliczenie zostanie wykonane w pełni i wyrażone w nowoczesnej notacji, otrzymalibyśmy długość życia w Paduma Niraya równą ponad 5,12 razy 10 do potęgi 53 lat![405]

Jeśli historia Kokāliki przedstawia najdłuższy czas życia w *nirayi*, to przypadek królowej Mallikā, opowiedziany w *komentarzu do Dhammapady*, reprezentuje najkrótszy. Mallikā była królową króla Pasenadiego z Kosali. Była wierną wyznawczynią Buddhy i złożyła wiele zasług w postaci ofiar dla Saṅghi. Ona i król byli bardzo zakochani. Mallikā prowadziła cnotliwe życie z jednym jedynym wyjątkiem:

> Pewnego dnia królowa Mallika weszła do łazienki, aby się umyć. Jej ulubiony pies poszedł za nią. Kiedy pochylała się, aby umyć łydki, pies zaczął z nią uprawiać seks. Podobało jej się to uczucie i została tam, pozwalając, aby akt trwał dalej. Właśnie wtedy podszedł król Pasenadi i zajrzał w okno łazienki.
>
> Kiedy królowa wyszła, król skonfrontował się z nią. „Zgiń, podła kobieto! Jak mogłaś zrobić coś takiego?" „Co ja zrobiłam, deva?" (królowie byli często tak zwracani) „Uprawiałaś tam

[404] Zobacz SN 3:20 & SN 6:10 & SN 19:1 & SN 19:21.

[405] Suttanipāta również zawiera wersję Kokālika Suttā. Zakończenie części wierszowanej stwierdza, że „mądrzy obliczyli liczbę nasion sezamu i liczą długość jednego padumy jako nahuta (10 000) razy pięć koṭi (10 000 000) plus 1200 koṭi więcej." Daje to 5,12 setki miliardów. Ten werset nie wynika naturalnie z poprzednich i może być późniejszym dodatkiem. Sn 3:10.

seks z psem!" „Nie, nie uprawiałam" „Widziałem to na własne oczy! Nie wierzę ci, podła kobieto". „Wielki Królu, ktokolwiek spojrzy przez to okno, widzi dwie osoby tam, gdzie jest jedna". „Kłamiesz!" „Wielki Królu, jeśli chcesz dowodu, możesz iść do łazienki, a ja spojrzę przez okno i powiem ci, co widzę".

Będąc z natury głupim (*mūḷhadhātuko*), król Pasenadi uwierzył jej słowom i wszedł do pokoju kąpielowego. Mallikā zajrzała przez okno i powiedziała: „Głupi człowieku! Dlaczego uprawiasz seks z tą kozą?" „Moja droga, nie uprawiałam!" „Nie wierzę ci; widziałam to na własne oczy." (Dhp-a 11:6)

W jej umyśle, Mallikā nigdy nie mogła zapomnieć, że popełniła dwa poważne przewinienia: miała stosunek seksualny ze zwierzęciem i fałszywie oskarżyła swojego męża o to samo. Kiedy nadszedł czas jej śmierci, zamiast wspominać swoje liczne zasługi, w ostatniej chwili myślała o tym incydencie i w rezultacie ponownie urodziła się w Avīci *nirayi*.

Po jej śmierci, król Pasenadi udał się do Buddhy, aby zapytać, gdzie Mallikā się odrodziła. Buddha wygłosił naukę o Dhammie, która sprawiła, że król zapomniał zadać swoje pytanie. W związku z tym Pasenadi wrócił następnego dnia, a to samo się wydarzyło, i tak codziennie przez tydzień. Ósmego dnia Mallikā opuściła *nirayę* i ponownie pojawiła się w Tusita *devaloka* (jednym z niebiańskich światów). Wtedy Buddha był w stanie powiedzieć Pasenadiemu, gdzie się znajduje (tamże).

3:3:10 NERAYIKASATTA I NIRAYAPĀLA – ISTOTY W NIRAI

Istoty zamieszkujące *nirayę* mogą zostać podzielone na *nerayikasattów* i *nirayapālów*. *Nerayikasattowie* to istoty, których zła kamma spowodowała, że odrodziły się w tym stanie cierpienia. *Nirayapāle* to ich strażnicy i kaci. Ciało *nerayikasatty* wydaje się być zazwyczaj antropomorficzne, ponieważ w opisach tortur pojawiają się odniesienia do znanych części ciała, takich jak głowa, ramiona i nogi. Jednak ich forma może być opisana jako „zniekształcona i odrażająca" (*virūpā jegucchā*), (Jāt 541), a w jednym z przypadków słyszymy o istocie z ludzkim ciałem i głową ryby (MN 50). Pomimo skrajnych tortur, takich jak palenie, łamanie, miażdżenie i inne, doświadczanych przez te istoty, nie mogą one umrzeć, dopóki ich kamma nie zostanie wyczerpana (MN 129). Zwykłe zasady natury nie mają zastosowania w *nirayi*, ponieważ jest to królestwo wygenerowane przez złą kamma swoich mieszkańców. Na przykład stwierdza się, że powodem, dla którego ogień *nirayi*, znacznie gorętszy od jakiegokolwiek ziemskiego ognia, nie pochłania *nerayikasattów*, jest moc kammy (Mil 2–3:4,6 Eng. v1 p91f.). *Nerayikasattowie* są przytaczani jako przykłady istot, które nie czerpią żadnego zasługującego kamma i doświadczają jedynie bolesnych wrażeń (AN 4:233).

Nirayapāle, dosłownie „strażnicy *nirayi*", to istoty, które torturują *nerayikasattów* na różne sposoby. We wczesnym buddyzmie istniała kontrowersja dotycząca tego, czy są to rzeczywiste istoty, tj. posiadające świadomość i podlegające śmierci oraz odrodzeniu, czy też jedynie iluzoryczne projekcje wygenerowane przez kamma samych cierpiących (Kv 20:3). W stanowisku Theravādy uznaje się je za rzeczywiste istoty. Ludzie, którzy pełnią rolę katów w ludzkim świecie, mogą odrodzić się jako *nirayapāle* (AN-a 3:36). W innym fragmencie stwierdza się, że nauczyciele, którzy wprowadzili swoich uczniów w błąd fałszywymi naukami, mogą odrodzić się jako *nirayapāle*, a ich uczniowie jako *nerayikasattowie*, których torturują.[406] *Nirayapāle* są czasami określane jako *rakkhasy* (Jāt 530), dość luźne określenie w użyciu Pali, pochodzące od klasy wedyjskich demonów. Mówi się, że *nirayapāle* cieszą się swoją pracą, biegając w tę i z powrotem, siekąc *nerayikasatty* różnymi broniami. „Nie ma nic, co sprawiałoby im większą przyjemność niż zadawanie bólu, dla nich jest to jak sport" (Jāt 530). Czasami udają współczucie, na przykład jeden z nich może zapytać *nerayikasattę*: „Jesteś głodny, mój drogi?" (Używając „*mārisa*", czułej formy zwrotu) i gdy otrzymuje odpowiedź twierdzącą, *nirayapāla* wpycha rozgrzaną do czerwoności kulę żelaza do ust ofiary (M 129).

[406] MN-a 11. Fragment ten dodaje, że nauczyciele, którzy wprowadzili swoich uczniów w błąd fałszywymi naukami, mogą odrodzić się jako lwy, a ich uczniowie jako zwierzęta, na które polują.

3:3:11 YAMA

Jedną z istot o dużym znaczeniu w królestwie *nirayi* jest Yama, Król *nirayi* lub Władca Śmierci. Postać Yamy ma swoje korzenie w okresie wedyjskim. W tej mitologii Yama był pierwszym człowiekiem, a także pierwszym człowiekiem, który umarł, dlatego stał się Królem Umarłych. Miał bliźniaczą siostrę o imieniu Yamī, a choć w Ṛg Wedicie znajduje się werset, w którym odrzuca jej seksualne propozycje z powodu tabu kazirodztwa, zakłada się również, że byli oni przodkami ludzkości. Buddyjski Yama nie powinien być mylony z devami z królestwa Yāma, trzeciego z królestw *kamavācara devaloka* (niebiańska sfera zmysłowa), choć może istnieć starożytne powiązanie między tymi dwoma, ponieważ Wedy opisują również rajską krainę sprawiedliwych zmarłych, którą rządzi Yama, a to również trzecia sfera nieba.[407]

Buddyjski Yama, jak przedstawiony w kanonie i komentarzach, nie jest postacią szczególnie wyraźnie określoną. Istnieje nawet pewne zamieszanie co do liczby Yamów. Większość odniesień do niego używa liczby pojedynczej, a ogólnie zakłada się, że Yama to jednostkowa postać. *Mahāsamaya Sutta* (DN 20) wymienia długą listę istot przybywających do Buddhy, wśród których znajdują się "dwaj Yamowie" (*duve yamā*). Jest to tekst silnie inspirowany źródłami przedbuddyjskimi i może odzwierciedlać wedyjską ideę, że Yama miał bliźniaka. Inny tekst wspomina o czterech Yamach, po jednym przy każdej bramie Mahānirayi (AN-a 3:36).

Chociaż w kilku miejscach nazywany jest Królem Yama (*yamarājā*) (MN 130 i AN 3:36), a cztery nieszczęśliwe stany odrodzenia są uważane za jego domenę.[408] W tekście, w którym mamy jedyne znaczące spojrzenie na Yama w działaniu, wydaje się, że pełni on bardziej rolę strażnika, wpuszczając złoczyńców do *nirayi*.

> Kiedy po śmierci złoczyńca ponownie pojawi się w *nirayi*, *nirayapāla* chwytają go za ramiona i prowadzą do Króla Yamy. „Ten człowiek, o królu (*deva*), nie szanuje matki ani ojca, ani *samaṇów*, ani braminów, ani starszych członków rodu. Wymierz mu karę, o królu."
>
> Następnie Yama bada i pyta mężczyznę o pierwszego boskiego posłańca (*devadūta*). „Dobry człowieku (*ambho purisa*), czy kiedykolwiek widziałeś w świecie ludzi pojawienie się pierwszego boskiego posłańca?" „Nigdy go nie widziałem, czcigodny panie (*bhante*)."
>
> „Dobry człowieku, czy więc nigdy nie widziałeś w świecie ludzi młodego, delikatnego niemowlęcia leżącego we własnym kał i moczu?" „Widziałem to, czcigodny panie."
>
> „Dobry człowieku, jesteś uczonym, mądrym i starym człowiekiem. Czy nigdy nie pomyślałeś, że i ty jesteś poddany narodzinom (tj. odrodzeniu), że nie przekroczyłeś narodzin, że lepiej byłoby ci czynić dobre uczynki ciałem, mową i umysłem?" „Nie byłem w stanie, czcigodny panie, byłem niedbały."
>
> „Dobry człowieku, byłeś niedbały, nie czyniąc dobrej kammy ciałem, mową i umysłem. Z pewnością będą cię traktować zgodnie z twoją niedbałością. Te złe kammy (czyny) zostały dokonane przez ciebie samego, nie przez twoją matkę, ojca, brata, siostrę, ani przez twoich przyjaciół czy krewnych, ani przez devy. To ty wykonałeś te czyny, i to ty będziesz doświadczać ich skutków."

[407] Wallis 1887: 65-66.
[408] Dhp 4:1—*yamalokañcāti catubbidhaṃ apāyalokañca*.

(Następnie Król Yama pyta go w podobny sposób o pozostałych boskich posłańców: starca, osobę chorą, przestępcę torturowanego lub biczowanego oraz martwe ciało. Odpowiedzi mężczyzny są takie same w każdym przypadku, a także końcowe napomnienie Yamy.)

Następnie Król Yama milczy, a mężczyzna zostaje zabrany przez *nirayapālasów* na tortury.[409]

Komentarz do Aṅguttary mówi, że nie każdy byt staje przed Yamą po śmierci. Tylko ci, którzy mają niewielkie zło, są pytani w ten sposób, natomiast wielcy przestępcy trafiają od razu do *nirayi*, "tak jak złodziej złapany na gorącym uczynku nie potrzebuje dochodzenia" (AN-a 3:36).

Wydaje się, że z powyższego fragmentu wynika, że Król Yama wcale nie jest chętny do skazania człowieka na cierpienia w *nirayi* i stara się znaleźć jakąś możliwość ucieczki dla niego. Jest to znaczące, ponieważ to własne kamma mężczyzny odpowiada za jego zgubę, a ostatecznie Yama milcząco akceptuje jego los. Istnieją również inne wskazówki, że Yama nie jest całkowicie zadowolony ze swojej roli. Mówi się, że pragnie narodzin ludzkich i szansy, by usłyszeć Dhamma nauczane przez Buddhę (AN 3:36). Yama jest nazywany *vemānikapeta*, istotą o mieszanym kamma, która spędza część swojego czasu, ciesząc się przyjemnościami podobnymi do devy, a część w cierpieniu przypominającym peta.[410] Nie należy go uznawać za złowrogą lub demoniczną istotę; nazywany jest "sprawiedliwym królem" (*dhammiko rājā*) (AN-a 3:36). Ostatecznie Yama jawi się jako postać tragiczna.

Jest zabawna anegdota w jednym z opowiadań Jātaka o strażniku pałacowym, który płakał, gdy zły król umarł, podczas gdy reszta miasta radowała się. Kiedy zapytano go, dlaczego płacze, odpowiedział, że obawia się, iż król, który regularnie uderzał go w głowę, przechodząc obok, uderzy Yama i zostanie odesłany z powrotem na ziemię, uznany za zbyt złego, by trafić do *nirayi* (Jāt 240).

Yama jest również związany ze śmiercią. W serii strof w *Dhammapadzie* mowa o niebezpieczeństwie stawiania czoła śmierci nieprzygotowanym, a dwie z nich wspominają Yamę:

Jesteś zwiędłym liściem, teraz nadchodzą słudzy Yamy.

Stoisz u progu śmierci, nie mając zapasu na podróż. (Dhp 18, werset 235)

Teraz został pozbawiony, stanął w obecności Yamy.

Nie ma miejsca do zamieszkania między, nie masz zapasu na podróż. (Dhp 18, werset 237)

Na końcu istnieje jeden szczegół dotyczący Yamy, który wydaje się nieco niezgodny z resztą tego, co o nim wiemy. Mówi się, że Yama posiada jedną z Czterech Wielkich Broni[411]. Jest to *nayanāvudhaṃ*, "broń oka", co oznacza, że może zabijać swoim spojrzeniem. Zawarte jest stwierdzenie, że gdy Yama jest wściekły, jednym spojrzeniem może rozproszyć i zniszczyć tysiące

[409] MN 130. Ten sam pasaż występuje również w AN 3:36. Pozostali są trzymani przez Sakkę, Āḷavakę i Vessavaṇę.
[410] AN-a 3:36. dla *vemānikapetas* zobacz § 3:3,5.
[411] Pozostali są trzymani przez Sakkę, Āḷavakę i Vessavānę

kumbhaṇḍów, jak nasiona sezamu na gorącej patelni (SN-a 10:12). Dlaczego zniszczyłby akurat *kumbhaṇḍy*, które zdają się nie być z nim w żaden sposób związane, nie jest wyjaśnione[412].

[412]Dla kumbhaṇḍów patrz § 3:4,5. Możliwe, że tutaj słowo to jest użyte luźno w sensie 'istota demoniczna' i odnosi się do nirayapālów, ale jest to spekulacja.

3:3:12 CIERPIENIA NIRAYA

Niraya to miejsce nieustannego cierpienia. Ogień i płonące żary są często obecne w opisach bólu, który przeżywają istoty tam przebywające:

> Z ciałami nieustannie płonącymi, wewnątrz i na zewnątrz...
>
> Jak wściekły, jadowity wąż, płomienie trudne do przekroczenia (Jāt 530).
>
> Wrzucone do dołu wypełnionego płonącym węglem, istoty wołają,
> mając płonące ciała... (Jāt 541).
>
> Płonące węgielki spadają, kamienie padają na sprawców okrutnych czynów,
>
> Gorące wiatry, trudne do zniesienia, wieją w *niraya*, tam nie znajdziesz żadnego
> szczęścia... (Jāt 545, Eng. 544).

Czasami cierpienie przybiera formę gotowania w kotle wypełnionym roztopionym metalem.

> Niszczyciele istot gotują je jak kawałek ryby...
>
> Gotuje się w żelaznym kotle, gotuje się, a jego skóra
> przebijana jest włóczniami... (Jāt 530).
>
> Płonący, palący się, w ogniu, widzę bardzo duży żelazny kocioł,
>
> (Jak góra, wypełniony roztopionym metalem),
>
> Chwytają i skręcają ich szyje, wlewają na nie wrzątek.
>
> (Zawijają gorącą sznur wokół ich szyi i wrzucają ich do kotła.)
>
> (To jest wynik kammy za łapanie i zabijanie ptaków i zwierząt.)[413]

Ta forma tortury jest tak powszechna, że czasownik *paccati*, który oznacza „być gotowanym, gotować się", jest czasami używany w przenośni do określenia cierpienia w *niraya* w ogóle.

Różne i pomysłowe rodzaje cięcia, rąbania i dźgania są również często wspomniane:

> Za pomocą ostrych strzał i włóczni, uderzany i przebijany, jest torturowany
> (*paccamittā*)...
>
> Zabił, teraz wędruje w *nirayi*, jego brzuch i boki rozcięte,
>
> Jego ciało porozdzierane, krwawiące.
>
> Włócznie, strzały, oszczepy, różne rodzaje broni spadają...
>
> Wspina się na górę pokrytą brzytwami, okropną, płonącą i przerażającą,
>
> Jego ciało porozdzierane, krwawiące..." (Jāt 545, Eng. 544)

Często słyszymy o istotach zanurzonych w różnych rodzajach brudu, a nawet zmuszanych do jedzenia lub picia go:

> Wstrętne, odrażające i zgniłe, cuchnące bagno kału,

[413]Jāt 541. Dodatki komentatorskie w nawiasach.

Przypominające ropę i krew, stoi zanurzone w tej kałuży.

Upadł do *nirayi*, do cuchnącego stosu trupów, głęboko na sto warstw,

Ich smród rozciąga się na sto *yojana*.

Zapach oślepia go, niszczy jego oczy...

Dzień i noc są uderzani w głowę żelaznym młotem,

Tam zmuszani są do jedzenia nawzajem swoich brudnych wymiotów... (Jāt 530)

Czasami *nirayapālasowie* nie są potrzebni, by zmusić cierpiące istoty do spożywania odrażających rzeczy: ich rozpaczliwy głód i pragnienie wystarczają:

Istoty w *nirayi*, ogarnięte głodem, zmuszone są jeść płonące kule odchodów.

Jest jezioro wypełnione moczem i kałem, cuchnące, brudne i śmierdzące.

Głodne istoty jedzą tam; widzę to z przerażeniem...

Jest jezioro pełne krwi i ropy, cuchnące, brudne i śmierdzące.

Ogarnęła je gorączka, piją tam... (Jāt 530)

Innym sposobem, w jaki głodne i spragnione istoty są torturowane, jest frustracja ich pragnień:

Widziane są obfite wody w stawach o przyjemnych brzegach.

Przytłoczone gorącem, istoty piją z nich,

Lecz pijąc wodę, ta zamienia się w plewy.

(Woda zmienia się w płonące plewy,
które przechodzą przez ich ciała, wypływając na dół
i powodując nie do zniesienia ból).[414]

Istoty cierpiące w *nirayi* mogą być również atakowane przez różne rodzaje zwierząt: dzikie psy o żelaznych zębach, różne ptaki, takie jak kruki, sępy i jastrzębie, a w wodach żrących rzek czy basenach brudu żyją robaki o igłowatych pyskach, które wiercą się w ciele (Jāt 530 i 544). Można również dodać do listy cierpień, że królestwo *nirayi* jest bardzo zatłoczone. Jest tam znacznie więcej istot niż ludzi na ziemi (SN 56:97, ang. 56:102), a mówi się, że są one upakowane jak nasiona gorczycy (AN-a 1:48). Często stwierdza się, że mimo bycia rozrywanymi, palonymi, pożeranymi przez zwierzęta lub w inny sposób straszliwie uszkadzanymi, istoty w *nirayi* nie mogą umrzeć, dopóki ich negatywne kamma nie zostanie wyczerpane. Ich ciała są nieustannie przywracane do stanu, aby ponownie cierpieć, i tak w kółko (MN 130).

[414] Jāt 541. Dodatek komentatorski w nawiasach.

3:3:13 RÓŻNE KRÓLESTWA NIRAYI

„Geografia” *nirayi* jest złożona, a teksty w tym temacie są problematyczne. W przypadku krain *saggā*, przyjemnych siedzib devów, możliwe jest stworzenie spójnego i logicznego schematu lub „mapy”, ale nie jest tak w przypadku *nirayi*. Komentarz do Itivuttaki wspomina o ośmiu *mahānirayach* („wielkich nirayach”), z których każdy posiada szesnaście *ussada-niray* (ussada oznacza „występ” lub „projekcję” i sugeruje, że te podrzędne *niraye* znajdują się na zewnątrz i przylegają do głównych) (It-a 3:5,4). Jātaka o Saṃkiccy (Jāt 530) dodaje szczegół, że cztery *ussada-niraye* leżą przed każdą z czterech bram *mahānirayi*. Łącznie daje to sto trzydzieści sześć *nirayi*. Różne listy nazw *niray* podane w tekstach nie zgadzają się ze sobą[415]. Co więcej, istnieje wiele wzmianek o pojedynczych *nirayach*, które nie pasują do żadnego z ustalonych schematów. Kolejna sekcja zajmie się omówieniem różnych krain *nirayi*, mając na uwadze, że z tekstów nie da się wydobyć jednej, spójnej koncepcji.

[415] Jātaka 530, Aṅguttara Nikāya 10:89 oraz Majjhima Nikāya 130

3:3:14 MAHĀNIRAYA

Tylko w kilku miejscach w kanonie, w odróżnieniu od komentarzy, znajdujemy konkretne szczegóły dotyczące *nirayi*[416]. Najbardziej systematyczny opis znajduje się w dwóch sąsiadujących suttach Majjhima Nikāyi, w Bālapaṇḍita Sutta i Devadūta Sutta (MN 129 i 130). Widzieliśmy już, jak istota przeznaczona do *nirayi* jest przesłuchiwana przez króla Yamę. Po zakończeniu jego przesłuchania, król Yama milknie, a nieszczęśnik zostaje pojmany przez *nirayapālów* (strażników piekieł).Ci natychmiast poddają go różnym torturom:

Nirayapāle torturują go, przebijając rozżarzonym do czerwoności żelaznym palem każdą rękę, każdą stopę oraz brzuch. Następnie rzucają go na ziemię i sieką toporami, przewracają do góry nogami i rozłupują go ciesielskimi siekierami. Potem zaprzęgają go do rydwanu i każą mu biec po rozpalonym gruncie. Zmuszają go, by wspiął się na górę płonącego węgla, gorącego i żarzącego się. Następnie wrzucają go do metalowego kotła i gotują w wirze piany. W wyniku tych tortur doświadcza bolesnych, przeszywających i dręczących uczuć, lecz nie umiera, dopóki jego negatywna kamma nie zostanie wyczerpana.[417]

Po tej inicjacji nowy *nerayikasatta* zostaje wrzucony do Mahāniraya, „Wielkiego *Niraya*". Jest on opisany w zwrotce wiersza:

> Kwadratowy kształt, z drzwiami w każdej ścianie,
>
> Obudowany żelazem dookoła i kryty żelaznym dachem.
>
> Jest żelazna podłoga, z płonącego ognistego żelaza.
>
> Jego płomienie rozciągają sto *yojana* w każdym kierunku

Płomienie uderzają z każdej ściany aż do przeciwległej ściany, z sufitu ku podłodze i z podłogi ku sufitowi. Co jakiś czas, po bardzo długim okresie, jedno z drzwi się otwiera. *Nerayikasatta* biegnie w jego stronę, znosząc ogromne cierpienie – płomienie palą jego skórę i ciało, a z każdym krokiem jego kości zamieniają się w parę – tylko po to, by drzwi zatrzasnęły się tuż przed nim, gdy do nich dociera. Po bardzo długim czasie udaje mu się w końcu uciec przez wschodnie drzwi. (MN 130)

To jednak nie koniec jego udręki, ponieważ następnie przechodzi przez przymusową wędrówkę po różnych drugorzędnych *nirayach*.

Tuż za wschodnimi drzwiami Mahāniraya znajduje się **Gūthaniraya**, "*Niraya* Ekstrementów." Mieszkają tu *sūcimukhowie*, "igłomordzi;" zwierzęta o ostrych, przypominających igły, częściach ust, które przebijają skórę, ciało i kości ofiary, aby pożywić się jej szpikiem. Są tak grube jak szyja słonia i długie jak statek. Po przejściu przez Gūthaniraya *nerayikasatta* wchodzi do **Kukkulaniraya**, "Niraya Gorących Węgli." Tam istota wpada w masę gorących węgli wielkości domku z dachówką. Bardzo drobny gorący popiół spada na niego i wnika w dziewięć otworów w jego ciele, powodując wielki ból.[418]

[416] Zobacz na przykład Sn 3.10 oraz Jātaka 530.
[417] MN 130, skrócone i zaadaptowane z tłumaczenia Bhikkhu Bodhiego, *The Middle Length Discourses of the Buddha* (MLDB), s. 1032–1033.
[418] W Jātaka 522 znajdują się dodatkowe szczegóły

Następnie wchodzi do **Simbalivany**, "Gaju Drzew Simbali". Te drzewa mają sto *yojana* wysokości i noszą kolce o długości szesnastu cali na swojej korze. Kolce opisane są jako wykonane z żelaza, bardzo ostre, a także "piją ludzką krew". *Nerayikasatta* zmuszony jest wspinać się po drzewach *simbali*[419], zarówno w górę, jak i w dół. Ta *niraya* jest szczególnie związana z czynem cudzołóstwa. Zbrodniarze są zmuszeni wspinać się po bolesnych, kolczastych drzewach, aby dotrzeć do swojej kochanki (lub może iluzorycznego obrazu jej), czekającej na szczycie (Jāt 530).

Obok znajduje się to, co wydaje się być urokliwym gajem mango. Poruszony pragnieniem mang, istota wchodzi, by tylko znaleźć się w **Asipattavanie**, Lesie Mieczy. Tutaj drzewa mają liście przypominające miecze, które poruszają się na wietrze i odcinają jego ręce i nogi, uszy i nos. Ponownie znosi ogromne cierpienie.[420]

W końcu dochodzi do **Khārodakā Nadī**, Rzeki Żrącej[421]. Tam jest bezradnie ciągnięty przez prąd, znosząc ogromne cierpienie, aż zostaje wyciągnięty hakiem przez *nirayapālów*. Ci pytają go, czy jest głodny, a następnie otwierają mu usta żelaznymi szczypcami i karmią go rozżarzoną kulą żelaza. Potem pytają, czy jest spragniony, a oni wlewają mu stopioną miedź do gardła. Te gorące substancje przechodzą przez jego ciało, wychodząc na dole i zabierając ze sobą jego jelita. Na końcu, po zakończeniu swego okrutnego żartu, *nirayapālowie* rzucają nieszczęśnika z powrotem do Mahāniraya.[422]

[419] Dodatkowe szczegóły z Jāt 530 i 536. Ten gaj nie należy mylić z Simbalivaną na zboczach Mt Sineru, siedzibą supaṇṇów. Drzewo nazywane simbali w Pali jest identyfikowane przez P.E.D. jako Bombax heptaphyllum, indyjskie drzewo jedwabiste, które rzeczywiście posiada kolczastą korę.

[420] Sn-a 3:10. znajdują się dodatkowe szczegóły

[421] Khāra oznacza "ług, potas lub jakąkolwiek substancję zasadową" zgodnie z Pāli-English Dictionary (PED).

[422] Większość z tych opisów pochodzi z MN 130, z dodatkowymi szczegółami zawartymi w komentarzach

3:3:15 AVĪCI

Opis Mahāniraya i jego otoczenia w Majjhima Nikāya, który został przedstawiony powyżej, może stanowić pierwotne wyobrażenie *niraya*. Z czasem koncepcja ta została znacznie rozbudowana w komentarzach, a liczba różnych *nirayi* znacznie się zwiększyła. Zauważyliśmy wcześniej, że zaczęto wyróżniać osiem *mahāniraya*, a w celu określenia najgłębszego, najgorętszego i najbardziej przerażającego z nich używano nazwy *Avīci* lub czasem *Avīcimahāniraya*. Nazwa *Avīci* oznacza „bez odpoczynku. Avīci jest terminem rzadko spotykanym w Sutta Piṭaka. W dwóch równoległych fragmentach, które opisują warunki na Ziemi w przeszłości kosmologicznej i przyszłości (AN 3:56 i DN 26), mówi się, że ludność będzie „*avīci maññe phuṭo bhavissati*", co Bhikkhu Bodhi tłumaczy jako „wydawałoby się, że nie ma przestrzeni między ludźmi"[423]. W tym przypadku *avīci* jest używane jako przymiotnik i nie odnosi się bezpośrednio do *niraya*. Jednak komentarz do tych fragmentów łączy to pojęcie z Avīci Niraya, interpretując to wyrażenie jako oznaczające gęstość zaludnienia porównywalną do tej, jaka panuje w Avīci Niraya. Jedynym jednoznacznym odniesieniem do Avīci jako *niraya* w Suttach jest fragment wierszowy w Itivuttaka, w którym opisuje się Avīci jako „czterodrzwiowe, straszne" (It 3:4,10). Komentarz do powyższych fragmentów z *Majjhima* również identyfikuje Mahāniraya z Avīci.

Avīci nosi taką nazwę, ponieważ jest „bez wytchnienia" na cztery sposoby. Istoty tam cierpią nieprzerwanie z powodu palącego ognia, bez jakiejkolwiek ulgi. Płomienie strzelające od ściany do ściany oraz od podłogi po sufit wypełniają całą przestrzeń bez żadnej luki. Istoty te są upchane jak ziarna mąki, wypełniając całe sto *yojana* przestrzeni, tak że nie mogą znaleźć miejsca w żadnej pozycji ciała i nieustannie ranią się nawzajem. Wreszcie, tak jak jedna kropla roztopionej miedzi na języku sprawia, że sześć kropli miodu wydaje się bez znaczenia, tak też jeden moment intensywnego bólu niweczy sześć neutralnych momentów świadomości, co sprawia, że doświadczenie cierpienia jest odczuwane jako ciągłe (*Jātaka* 530). Ostatni punkt z pewnością ma na celu pogodzenie opisu Avīci z teorią Abhidhammy, która zakłada, że w ciągłości umysłu muszą występować także neutralne momenty mentalne.

Wymiary Avīci wynoszą albo dziesięć tysięcy *yojana* kwadratowych (Sn-a 3:7), albo sto [424] jak można wywnioskować z opowieści o mękach Devadatta, w której jest to opisane jako sto *yojana* od góry do dołu (Dhp-a 1:12). Jeśli to nie jest po prostu wynik dwóch różnych tradycji, rozbieżność może oznaczać, że Avīci właściwe jest sześcianem o ścianach z żelaza o wymiarach stu *yojana*, a wszystkie okoliczne pomocnicze *niraye* obejmują dziesięć tysięcy *yojana*. Często podaje się go jako najniższy punkt kosmosu. Kiedy cała struktura świata lub wszechświata jest opisywana, używa się zwrotu „od Avīci poniżej do Bhavagga powyżej". (*Bhavagga* po prostu oznacza „najwyższe stawanie się" lub „szczyt egzystencji")[425]. Podobnie, granice *kāmabhūmi*, świata pragnień zmysłowych, są podawane jako od Avīci do świata deva Paranimmitavasavatti (SN-a 14:12), a zasięg *rūpa*, formy, jako od Avīci do Akaniṭṭhabrahmālokaṃ (SN-a 35:199). Choć w źródłach Pali nie wydaje się być odniesienie do dokładnej lokalizacji Avīci, *Abhidharmakośa* podaje, że znajduje się ono dwadzieścia tysięcy *yojana* poniżej Jambudīpa.[426]

Avīci jest głównie znane z przerażającego ognia. Płomienie wypełniają całą przestrzeń otoczoną żelaznymi ścianami i płoną na zewnątrz na kolejne sto *yojana*. Każdy, kto stanąłby w odległości

[423] Bhikkhu Bodhi, NDB, 253-54.

[424] **Jāt 530** oraz wspomniany fragment w **MN 130** mogą wskazywać, że **Avīci** ma wymiar tylko stu **yojana** szerokości.

[425] Np. DN-a 1, MN-a 92, SN-a 6:2m i wiele innych

[426] AK 3:5, str. 456. Malalasekera cytuje tradycję, która mówi, że Avīci znajduje się siedemset mil bezpośrednio poniżej Siedziby Bodhi. Zobacz hasło Avīci w DPPN.

tej od ściany, miałby oczy wypalone z oczodołów. Ogień w Avīci jest znacznie potężniejszy niż ziemski ogień, a kawałek twardej skały wielkości domu zostałby skonsumowany w okamgnieniu, gdyby został umieszczony wewnątrz tych ścian (Dhp-a 1:10). Istnieje opowieść o starszym bhikkhu, który chciał wzbudzić strach przed Avīci u leniwego ucznia. Używając swojej mocy psychicznej, wydobył iskierkę ognia z Avīci, nie większą niż świetlik, a ta sPaliła ogromną ilość drewna w jednej chwili (SN-a 22:55). Niemniej jednak, istoty cierpiące tam nie zostają spalone „z powodu mocy ich kammy (Dhp-a 1:10 & Mil 2–3:4,6 Eng. v1 s. 91f.).

Istnieje fraza idiomatyczna w języku Pali, która odpowiada angielskiemu "when hell freezes over". Kiedy coś jest tak mało prawdopodobne, że graniczy z niemożliwością, mówi się, że jest to tak prawdopodobne jak "Avīci będące chłodnym jak sadzawka z liliami wodnymi".[427] Mimo to, odnotowano rzadkie przypadki, kiedy ognie Avīci rzeczywiście zostały złagodzone. Wygaszenie ognisk Avīci jest jednym z cudów towarzyszących narodzinom Buddhy (DN-a 14). Ponadto, pewnego razu Mahākassapa odwiedził Avīci, stworzył krąg chłodności i usiadł na lotosie, głosząc nauki jego mieszkańcom (AN-a 1:191).

Obraz Avīci, jaki wyłania się z tekstów, przedstawia go jako żelazną kostkę, stosunkowo małą w skali kosmicznej, całkowicie wypełnioną ogromną liczbą cierpiących istot, które nieustannie płoną w przerażającym, nadprzyrodzenie gwałtownym ogniu, wywołanym przez ich własne złe kamma. Ten węzeł intensywnie skoncentrowanego cierpienia leży u podstaw całego *saṃsārycznego* kosmosu. Można go nazwać kamieniem węgielnym tego świata.

[427] Na przykład w MN-a 115, odnosi się to do szansy, że sotapanna podąży za heretyckim nauczycielem

3:3:16 RZEKA VETARAṆI

Rzeka kaustyczna, o której mowa w opisie *nirayi* w *Majjhima*, w komentarzu do tego fragmentu jest określana jako „Vetaraṇi Nadi”, czyli Rzeka Vetaraṇi. Pod tą nazwą, rzeka ta pojawia się w kolejnych opisach *nirayi*.

W Jātace Nimi (Jāt 541) sprawiedliwy król ludzki Nimi został zabrany przez Mātaliego, woźnicę devów, do Tāvatiṃsa. Po drodze Mātali pokazał mu królestwa *nirayi*. Zaczęli od przelecenia nad rzeką Vetaraṇi.

> Mātali pokazał królowi trudną przeprawę przez rzekę Vetaraṇi,
>
> Gotującą się masę żrącej substancji, gorącą z grzbietami płomieni.

Mātali skierował rydwan w stronę *nirayi* i pokazał królowi Nimi rzekę Vetaraṇi, powstałą przez działanie ciepła wytwarzanego przez kamma. Tam *nirayapāle*, niosąc różne rodzaje płonących broni, tną i biją *nerayikasattów*. Nie mogąc znieść męki tych ciosów, spadają do Vetaraṇi. Brzegi tej rzeki otoczone są winoroślami noszącymi ciernie jak włócznie. Tam istoty cierpią przez wiele tysięcy lat. Rozrywają je płonące, ostre jak brzytwy ciernie. Z dołu wystają gorące, żelazne kolce wielkości palm. Po długim czasie spadania na cierniowe winorośle, istoty są nabite na kolce jak ryby, a tam są długo gotowane. Kolce płoną, a istoty na nich są palone. Niżej, poniżej kolców, znajdują się żelazne lotosy z ostrzami jak brzytwy. Kiedy *nerayikasattowie* spadają z kolców, wpadają w żelazne lotosy, gdzie długo cierpią. Pada deszcz żrącej wody, wody palą, a istoty płoną i wydzielają dym. Dno rzeki pokryte jest brzytwami. Istoty, zastanawiając się, jakie jest dno wody, opadają w dół i zostają poranione przez brzytwy. Znosiły wielkie cierpienie, niemożliwe do zniesienia, i wołały w wielkim strachu, błądząc po rzece. Czasami płynęły w dół, czasami w górę. Jeśli zbliżyły się do brzegu, jeden z *nirayapālów* wypuszczał je na brzeg jak ryby. Istoty wydawały przerażające krzyki w swej męce, gdy *nirayapāle* kładły je na płonącym gruncie, otwierały ich usta i wciskały czerwono-żarzące się kule żelaza (Jāt 541).

Inne imię rzeki Vetaraṇi to, jak już widzieliśmy, rzeka Khārodakā, co oznacza "Żrące Wody". Słowo *khāra* może odnosić się do ługu, potażu lub innej silnie zasadowej substancji[428]. Coś, co Pali, jak ług, wydaje się odpowiednie, ponieważ wody te mają "ostrość przypominającą brzytwę" (*tiṇhadhārakhuradhāra*) (Sn 3:10). W przeciwieństwie do wersji Jātaki powyżej, w której *nirayapāle* zmuszają nieszczęsne istoty do wejścia do rzeki, inna wersja stwierdza, że istoty same zbliżają się do rzeki, widząc ją jako "taką jak Ganges", pełną czystej, orzeźwiającej wody. Pod wpływem tej iluzji próbują się napić i wpadają do niej (Sn-a 3:10).

Rzeka Vetaraṇi jest cytowana jako miejsce odrodzenia dla aborcjonistów. Tam ci, którzy dokonują rozbioru płodów, cierpią od cięć zadawanych przez ostre jak brzytwy lotosy (Jāt 530). Czasami Vetaraṇi jest używana jako synekdocha, stojąca za całym *nirayą*, a nawet za każdym nieszczęśliwym odrodzeniem. Na przykład, mówi się o kimś, kto zgromadził wiele dobrej kammy, że "przekroczył rzekę Vetaraṇi Yamy i dotarł do miejsca devów" (SN 1:33).

[428] Sprawdź definicje w PED

3:3:17 OSIEM MAHĀNIRAY

Saṃkicca Jātaka (Jāt 530) zawiera próbę stworzenia systematycznej listy ośmiu *niray*. **Niraya Sañjīva** (z „życiem") nazywany jest tak, ponieważ tam *nirayapālowie* ciągle kroją i siekają *nerayikasattów* na małe kawałki za pomocą różnych płonących broni, ale one wciąż żyją. **Niraya Kāḷasutta** (z „miarą") to miejsce, gdzie *nirayapālowie*, krzycząc i skacząc, uderzają istoty swoimi broniami, rzucają je na gorącą ziemię, a następnie oznaczają je linią mierniczą i siekają siekierami na osiem lub szesnaście kawałków. **Niraya Saṅghāta** (z „uderzaniem razem") to miejsce, w którym istoty są miażdżone pomiędzy dwoma wielkimi płonącymi górami. Są dwie **Niraye Roruv**a („ryczące"), liczone oddzielnie, aby całość wyniosła osiem. Te Niraye nazywane są tak, ponieważ istoty tam wydają wielkie krzyki bólu. W **Niraya Jālaroruva** („rycząca sieć") istoty są uwięzione w plątaninie miedzianej sieci i torturowane płomieniami, które wnikają w dziewięć otworów ich ciał i je spalają. **Niraya Dhūmaroruva** („ryczący dym") wypełniony jest żrącym dymem, który wchodzi w dziewięć otworów ciał nerayikasattów i powoduje, że ich ciała wydzielają parę. Avīci, tutaj zwany **Mahāvīci** („wielki nieprzerwany") **Niraya**, został omówiony szczegółowo wcześniej. W **Niraya Tāpana** („pieczenie") cierpiący są nabijani na Paliki wielkości pni palmowych. Ziemia płonie, paliki płoną i istoty płoną. Istoty tam przeżywają swoje długie męki w wymuszonym bezruchu. Z kolei w **Niraya Patāpana** („pieczenie naprzód") istoty są ciągle w ruchu. Nerayikasattowie są tam zmuszani do wspinania się na ognistą górę pod wpływem uderzeń. Gdy dotrą na szczyt, wiatr stworzony przez siłę ich kammy zdmuchuje ich z powrotem, przewracając na plecy. Ziemia poniżej jest pokryta ostrymi palikami, a kiedy spadają, są przez nie przebijane.

Zasadniczo ta sama lista występuje w tekście Sarvāstivādin, *Abhidharmakośa*. Zgodnie z nim, te *niraye* są ustawione jedna na drugą, z Avīci na dole, a następnie w porządku: Saṃjīva, Kālasūtra, Saṃghāta, Raurava, Mahāraurava, Tapana i Pratāpana[429]. W źródłach Palijskich nie wydaje się istnieć jednoznaczne odniesienie do przestrzennego układu poszczególnych *nirayi*.

[429] AK 3:5, s. 457. Tutaj użyte są zapisy w sanskrycie.

3:3:18 NIRAYE W SUTTCIE KOKĀLIKI

Mieliśmy już okazję wspomnieć historię Kokāliky,, bhikkhu o złym umyśle, który obraził Sāriputtę i Moggallānę i został odrodzony przez niezwykle długi czas w Paduma Nirayi jako skutek swoich czynów. W kanonicznej wersji (AN 10:89) wymienia się dziesięć *niray*, z coraz dłuższymi okresami życia. Jednak komentarz do tego fragmentu tekstu zaprzecza dosłownemu odczytaniu tekstu i twierdzi, że nie są to osobne *niraye*, lecz dotyczą tylko czasów spędzonych w Avīci. Wygląda na to, że komentatorzy próbowali wymusić spójną interpretację tekstów, które nie do końca ją wspierają.

Nazwy dziesięciu *niray*, według *Sutty Kokāliki*, wraz z próbą tłumaczenia ich nazw, to:

1. Abbuda Niraya — „*niraya* Guza" lub „*niraya* Płodu"
2. Nirabbuda Niraya — „*niraya* Wolna od Guzów"
3. Ababa Niraya
4. Aṭaṭa Niraya
5. Ahaha Niraya
6. Kumuda Niraya — „*niraya* Białego Lotosu Wodnego"
7. Sogandhika Niraya — „*niraya* Słodkiego Zapachu"
8. Uppalako Niraya — „*niraya* Niebieskiego Lotosu"
9. Puṇḍarīka Niraya — „*niraya* Białego Lotosu"
10. Paduma Niraya — „*niraya* Czerwonego Lotosu"

Każda z tych *niray* ma czas życia dwadzieścia razy dłuższy niż poprzedni. Jak już widzieliśmy, życie istoty w Paduma Niraya jest niezwykle długie, wielokrotnie większe niż długość życia wszechświata, zarówno według starożytnych, jak i nowoczesnych obliczeń.

Ta lista, ze swoim dziwnie ironicznym nazewnictwem, przyjęła zupełnie inne znaczenie w innych szkołach buddyzmu. *Abhidharmakośa* wymienia szesnaście *niray*, osiem gorących i osiem zimnych. Lista gorących *niray* została podana powyżej; osiem zimnych *niray* jest oczywiście wariacją listy podanej w *Sutcie Kokālika*.

Osiem Zimnych Niray według *Abhidharmakośa*:

1. Arbuda
2. Nirabuda
3. Aṭaṭa
4. Hahauva
5. Huhuva
6. Utpala
7. Padma
8. Mahāpadma (AK 3:5, s. 459)

Nazwy te mają pochodzić albo od dźwięków, jakie wydają istoty tam cierpiące, poddane intensywnemu zimnu ("*aṭaṭaṭa*..."), albo od kształtów, jakie przyjmują ich ciała, przypominające kwiat lotosu. Koncepcja zimnych *niray* nie występuje w suttach ani w najstarszych komentarzach Pali, tj. tych autorstwa Buddhaghosy, ale jest wspomniana w komentarzu Dhammapali do *Udāna* (Ud-a 2:8).

3:3:19 LOHAKUMBHĪ NIRAYA

Niraya *Lohakumbhī* (“miedziana kadź”) to gigantyczna kadź wypełniona po brzegi roztopioną miedzią, do której wrzucane są istoty: (Sn-a 3:10)

> Za czasów Buddhy Kassapy, gdy długość życia ludzi wynosiła dwadzieścia tysięcy lat, w Bārāṇasi żyło czterech bogatych młodzieńców, którzy bawili się, rozrzucając swoje bogactwo na żonach innych mężczyzn, uwodząc je w ten sposób. Przez dwadzieścia tysięcy lat kontynuowali ten proceder, popełniając liczne czyny cudzołóstwa.
>
> Kiedy umarli, wszyscy czterej narodzili się w Nirayi Avīci, gdzie cierpieli przez cały okres pomiędzy dwoma Buddhami. Kiedy odeszli z Avīci, skutki ich złej kammy nie zostały całkowicie wyczerpane, więc narodzili się w miedzianej kadzi (*lohakumbhī*) o rozmiarze sześćdziesięciu *yojana*. Tam gotowali się, przewracając się jak ziarna ryżu w garnku. Spadali na dno kadzi przez trzydzieści tysięcy lat, a następnie wspinali się na powierzchnię przez kolejne trzydzieści tysięcy lat. Kiedy przebili powierzchnię, każdy z czwórki chciał wypowiedzieć wers, ale nie byli w stanie wypowiedzieć więcej niż jedną sylabę, zanim znowu zaczęli opadać na dno. (Dhp-a 5:1)

W dwóch przypadkach cztery sylaby „Du, Sa, No, So” były słyszane jako straszne dźwięki w nocy przez króli ludzkich. Bardzo dawno temu zostały one usłyszane przez Brahmādattę z Bārāṇasi, a za czasów Buddhy przez Pasenadiego z Kosali (Jāt 314). W obu przypadkach bramini doradcy króla stwierdzili, że oznacza to wielkie niebezpieczeństwo, i zasugerowali przeprowadzenie wielkiej ofiary ze zwierząt i ofiar ludzkich w celu zapobieżenia temu zagrożeniu. Te holocausty zostały powstrzymane przez interwencję Bodhisatty lub Buddhy, którzy uratowali króla przed popełnieniem strasznej kammy. W przypadku Pasenadiego, po wysłuchaniu pełnego wyjaśnienia dźwięków, porzucił on także złe pragnienie posiadania żony innego mężczyzny (Dhp-a 5:1 i Jāt 314). Wersje lub fragmenty tej historii pojawiają się kilkukrotnie, z pewnymi wariacjami, w źródłach.[430] W wersji Jātaka każdy z czterech cudzołożników rodzi się w osobnym kotle. W komentarzu do Saṃyutta ich miejsce męki nazywane jest Nandopananda Lohakumbhī.

Jednym z najsłynniejszych cierpiących w Lohakumbhī jest Ajātasattu, król Magadhy, który spiskował z Devadattą i zabił swojego ojca, króla Bimbisārę. Zostanie uwolniony po tylko jednej podróży na dno kotła i z powrotem, co trwa łącznie sześćdziesiąt tysięcy lat. Jego czas cierpienia zostanie skrócony, ponieważ przed końcem swojego życia schronił się w Trójklejnot (DN-a 2).

W ogólności, opisy Lohakumbhī są bardzo niespójne pod względem szczegółów. Czasami słowo to odnosi się nie do oddzielnej *nirayi*, ale jedynie do konkretnego sposobu tortur w nieokreślonej *nirayi*. Już wcześniej widzieliśmy, że jednym z wstępnych tortur przed wrzuceniem do Avīci jest gotowanie w miedzianym kotle (MN 130). Nie ma też zgody co do wielkości Lohakumbhī. Podczas gdy komentarz do *Dhammapady* podaje, że ma on 60 *yojana*, komentarz do *Sutta Nipāta* mówi, że Lohakumbhī rozciąga się pod całą ziemią (*pathavipariyantika*) i ma głębokość 420 *yojana* (Sn-a 3:10). Substancja w kotle jest opisana jako stopiona miedź (tamże) lub "korozyjna miedź podgrzana do wrzenia" (*pakkuthita khāralohodaka*) (Jāt 314).

Trzy wersy z *Sutta Nipāta* dodają kolejną różnorodność do obrazu:

> „Wchodzą wtedy do kotłów miedzianych, płonących ogniem;
>
> Tam cierpią przez długi czas, skacząc w płomieniach.

[430] Oprócz Dhp-a 5:1 i Jāt 314, które zostały już cytowane, zobacz także SN-a 3:9 oraz Pv 4:15.

Potem złoczyńcy gotowani są w mieszance ropy i krwi.

W którąkolwiek stronę się obrócą, brudzą się od dotyku
tej odrażającej substancji.

Woda to mieszkanie robaków, gdzie złoczyńcy są gotowani.

Nie ma miejsca schronienia, ponieważ wszędzie są garnki do gotowania (*kapallā*)." (Sn 3:10)

Na zakończenie warto wspomnieć wyjaśnienie dotyczące gorących źródeł jeziora Tapodā w pobliżu Rājagahy. Mówi się, że ogromny *petaloka* (świat duchów) otaczał miasto, a źródła zasilane są przez podziemny strumień, który przepływa pomiędzy dwoma *mahālohakumbhinirayānas* „wielkimi miedzianymi kotłami *nirai*". (MN-a 133 i SN-a 1:20). Jest to dobry przykład rozmytych granic między sferami, które często okazują się mniej wyraźnie zdefiniowane po dokładniejszym zbadaniu szczegółów, niż sugerują schludne podsumowujące listy.

3:3:20 LOKANTARA NIRAYA

Jedną z wyjątkowych *niray* jest *Lokantara Niraya*, czyli "*Niraya* Między-Światami". *Cakkavāle* ("systemy światów") są okrągłe u podstawy, otoczone pierścieniem wysokich żelaznych gór. *Cakkavāle* są nieskończone pod względem liczby i rozciągają się poziomo przez przestrzeń we wszystkich kierunkach. Są ściśle rozmieszczone, a rzędy są przesunięte, tak że gdziekolwiek trzy z nich spotykają się "jak trzy koła wozu" (DN-a 14), pierścienie żelaznych gór stykają się, a pomiędzy nimi pozostaje mniej więcej trójkątna przestrzeń. To w tych pustych przestrzeniach pomiędzy światami znajdują się Lokantara Niraye.

To miejsce pomiędzy światami jest pustką, otchłanią. Nie ma nic nad nim, nie ma ziemi poniżej, tylko uniwersalna woda, na której opierają się systemy światów, a wszędzie panuje głęboka ciemność, ponieważ orbity słońc i księżyców otaczających *cakkavāli* są poniżej szczytów żelaznych gór (DN-a 14). Istoty, które się tam rodzą, mają ciała wielkości trzech *gavut*[431]. Są niewidome, ponieważ nie może tam powstać świadomość wzroku. Przylegają jak nietoperze do zewnętrznych ścian żelaznych gór, wisząc do góry nogami (DN-a 14). Ich świat jest skrajnie zimny (MN-a 2).

Chociaż istoty tam są całkowicie odosobnione i nieświadome istnienia innych, te cztery kluczowe momenty w życiu Buddhy, zstąpienie do łona matki, narodziny, oświecenie i głoszenie Dhammy, wprowadzają światło, które dociera nawet do Lokantara Niraya. Istoty tam obecne pełne są zdumienia i wykrzykują: „inne istoty także tutaj się rodzą!" (DN 14)

W przeciwnym razie ich jedyny kontakt ze sobą jest przypadkowy i śmiertelny. Czołgając się po powierzchni ściany góry, rzadko zdarza się, że dwa z nich stykają się w ciemności. Każdy z nich wyobraża sobie, że znalazł coś do jedzenia. Zaczynają walczyć, a w rezultacie tracą chwyt na ścianie i spadają do wód podtrzymujących świat (*lokasandhārakaudake*) poniżej. Z powodu niezwykle żrącej natury tych wód, zostają rozpuszczeni „jak kawałki mąki" (DN-a 14).

Dzieła kammiczne, które prowadzą do ponownego narodzenia w Lokantara Niraya, obejmują poważne wykroczenia wobec matki lub ojca, wobec prawych *samaṇów* i brahminów, lub nałogowe zabijanie innych mieczem (AN-a 4:127). Lokantara Niraya jest jednak szczególnie związana z uporczywym trzymaniem się błędnych poglądów; ciemność umysłu prowadzi do jeszcze głębszej ciemności tej *nirayi* (Jātaka 545, ang. 544). Późniejsze źródła podają, że jest to specjalna *niraya* asurów.[432]

[431] Jedna gāvuta to ćwierć yojanay
[432] *Buddhavaṃsa Nidānakathā*.

3:3:21 INNE ROŻNE NIRAYE

W pewnym czasie Buddha został poproszony o odpowiedź przez słynnego artystę, Talaputę, lidera grupy artystów podróżujących po kraju, wykonujących występy, które obejmowały śpiew, taniec i aktorstwo. Zapytał Buddhę, czy prawdą jest to, co mówi się w tradycji aktorskiej, że ci artyści, którzy zachwycali duże tłumy ludzi prawdą i kłamstwami (*saccālikena*), będą odrodzeni wśród śmiejących się devów (*pahāsānā devā*). Budda początkowo odmówił odpowiedzi, aż zapytano go po raz trzeci, zgodnie z zasadą często spotykaną w suttach, że Tathāgata zawsze odpowiada na pytanie, gdy zapytano go trzykrotnie. Buddha odpowiedział wtedy, że aktorzy, którzy swoimi występami prowadzą istoty do pożądania, gniewu i złudzeń, zostaną odrodzeni w Pahāso Niraya („śmiejąca się *niraya*") (SN 42:2). Tam *nirayapālasowie* śpiewają i tańczą, ubrani w sposób przypominający performerów scenicznych, torturując byłych aktorów (SN-a 42:2).

W równoległej wersji tej opowieści Buddha zostaje zapytany przez kapitana najemników, czy to prawda, że żołnierz, który dobrze walczy i ginie w bitwie, będzie odrodzony wśród Parajitānā Devów („devów zabitych przez innych"). Ponownie, po zapytaniu po raz trzeci, Buddha odpowiada, że ten, kto żyje przez walkę z myślami o zniszczeniu i zabijaniu, w rzeczywistości zostaje odrodzony w Parajitānā Niraya (SN 42:3). Tam istoty uzbrojone w pięć broni, noszące tarcze, wsiadają na wozy bojowe i są torturowane, nieustannie tocząc bitwy ze sobą nawzajem (SN-a 42:3).

Komentarz do obu tych sutt mówi, że nie są to oddzielne *niraye*, lecz sekcje w obrębie Avīci. Jest to prawdopodobnie kolejna próba komentatorów, by ograniczyć mnożenie się *nirayów* i zachować pewną spójność schematu.

3:3:22 ILUZORYCZNA NATURA NIRAYI

Rozważ następującą historię wziętą z Catudvāra Jātaka:

> Mittavindaka wypłynął na morze jako kupiec. Ponieważ popełnił złą kammę polegającą na uderzeniu swojej matki, statek utknął na środku oceanu i nie mógł płynąć dalej. Marynarze rzucili losy, ustalili, że to Mittavindaka jest przyczyną złego wpływu, i porzucili go na tratwie. Gdy tylko zniknął, zerwał się pomyślny wiatr i statek ruszył w dalszą drogę.
>
> Co do Mittavindaki, dryfując na swojej tratwie, natknął się na wyspę. Tam zobaczył kryształowy pałac z czterema pięknymi kobietami. Były to *vemānikapetī* („duchy rezydencji"), które doświadczały siedmiu dni niebiańskiej rozkoszy, a następnie siedmiu dni cierpień podobnych do tych, jakie znoszą pety[433]. Przez jeden tydzień cieszył się w ich towarzystwie błogością niczym bóg, lecz gdy kobiety przemieniły się w pety, powrócił na swoją tratwę.
>
> Dryfując dalej, Mittavindaka napotykał jedną wyspę po drugiej. Na następnej znajdował się srebrny pałac i osiem dziewcząt. One również były *vemānikapetī* i, podobnie jak wcześniej, po siedmiu dniach traciły swoje piękne postacie, przemieniając się w nędzne *petī*. Wówczas Mittavindaka znów wracał na swoją tratwę. W ten sam sposób odwiedził pałac z klejnotów z szesnastoma kobietami oraz złoty pałac z trzydziestoma dwiema. Wszystkie po siedmiu dniach przemieniały się w *petī*.
>
> Opuszczając wyspę ze złotym pałacem, tratwa Mittavindaki popłynęła w kierunku miasta otoczonego murem z czterema bramami. W rzeczywistości było to *ussada niraya*, miejsce piekielne, w którym wiele istot cierpiało z powodu skutków swojej kammy. Jednak dla Mittavindaki jawiło się ono jako miasto pełne ozdób. Wszedł do niego, postanawiając zostać jego królem. Tam zobaczył jedną z *nerayikasatt* z ostrym kołem na głowie. Lecz Mittavindaka widział to jako lotosową koronę. Pięciokrotne więzy oplatające pierś tej istoty wydawały mu się ozdobnym napierśnikiem, krew spływająca z głowy jakby była czerwonym sandałowym olejkiem, a jęki bólu tej cierpiącej istoty jak słodki śpiew.
>
> Mittavindaka zwrócił się do istoty: „Dobry panie, nosiłeś ten lotos już wystarczająco długo! Oddaj mi go." Tamten odpowiedział: „To nie jest lotos, lecz koło z brzytwami." „Ha! Mówisz tak tylko dlatego, że nie chcesz go oddać. Dawaj go tutaj!" *Nerayikasatta* pomyślał sobie: „Widocznie moja kamma właśnie dobiegła końca. Ten człowiek, tak jak ja, musiał uderzyć swoją matkę. Niech ma to koło!" Zdjął więc koło z brzytwami i umieścił je na głowie Mittavindaki. W tej samej chwili koło zmiażdżyło Mittavindakę, i zrozumiał, czym ono naprawdę było. Zawołał głośno: „Zabierz to koło! Zabierz to koło!" Ale tamten już zniknął. (Jāt 439)

Ta opowieść w żywy sposób ilustruje kilka tematów, które pojawiały się w naszym omówieniu *nirayi*. Często mówi się, że płomienie i inne tortury *nirayi* są wytworem kammy istot, które tam cierpią. Niektóre wczesne interpretacje utrzymywały, że nawet nirayapālowie są iluzorycznymi tworami kammy, a nie realnymi, oddzielnymi bytami. Rola iluzji, która zwodzi istoty i prowadzi do cierpienia, była już wcześniej omawiana, na przykład Vetaraṇī wydaje się być chłodną, orzeźwiającą rzeką, aż istota próbuje się z niej napić i wpada w żrącą wodę pełną żelaznych lotosów przypominających brzytwy. W głębszym sensie można powiedzieć, że całe *saṃsāra* to stworzona przez kammę kraina iluzji, lecz w *nirayi* staje się to szczególnie widoczne.

[433] „433. Zobacz § 3:3,5, gdzie omówiono vemānikapetów."

Historia Mittavindaki, kupca, ze swoją oniryczną jakością, przypomina nieco tybetańską koncepcję podróży pośmiertnej przez krainy *bardo*. Jedna z możliwych interpretacji tej opowieści zakłada, że Mittavindaka w rzeczywistości utonął zaraz po tym, jak został wyrzucony ze statku, a jego własna żądza prowadziła go coraz głębiej w kolejne sfery cierpienia.

3:3:23 ASURY

Asurowie to odrębna klasa lub rasa istot, które zamieszkują u podnóża góry Sineru i pozostają w nieustannej wojnie z devami. W tłumaczeniach angielskich bywają nazywani „tytanami" lub „anty-bogami". Motyw wojny w niebie oraz obalenia starszego pokolenia bogów przez nowe pojawia się w wielu kosmologiach indoeuropejskich. W mitologii greckiej mamy Olimpijczyków pod wodzą Zeusa walczących z tytanami, a w wersji nordyckiej — bogów Asgardu toczących walkę z olbrzymami burzy. Wydaje się więc, że ten motyw jest bardzo stary, sięgający czasów sprzed ekspansji Ariów z ich pierwotnej ojczyzny.

Nazwa *asura* pojawia się już w Ṛg Wedzie. W najwcześniejszych czasach była to jedynie ogólna nazwa odnosząca się do bogów. Odzwierciedla to również perskie słowo *ahura*, które odnosi się do dobrych bóstw, z których najważniejszym jest Ahura Mazda. W Indiach jednak asurów zaczęto identyfikować jako odrębną klasę istot przeciwstawioną devom, którzy nazywani byli także *sura*, tak więc mamy konflikt między surami a asurami, „bogami" i „anty-bogami". Devowie lub *sury* zaczęli symbolizować siły światła i duchowego rozwoju, natomiast asurów utożsamiano z ciemnością i niższymi pragnieniami.[434]

Buddyjska wersja asurów jest bliska tej późniejszej koncepcji. Byli oni rasą bóstw starszą od devów, pierwotnymi mieszkańcami Tāvatiṃsy. Są jednoznacznie przedstawiani jako istoty o niższej naturze duchowej niż devy. Fragment *komentarza do Aṅguttary* opisuje devów jako cnotliwych, pięknych i przyjemnych, podczas gdy asurowie są po prostu „odrażający" (*bībhaccha*) (AN-a 4:91). Asurowie są wymieniani jako jedna z czterech nieszczęśliwych form odrodzenia — obok istot z *nirayi*, zwierząt i petów (MN-a 62). W źródłach Palijskich asurowie są ukazywani jako gruboskórni, skłonni do gniewu oraz niezbyt bystrzy czy odważni.

Oddzielenie się asurów i devów oraz początek ich konfliktu stanowią część opowieści o Maghie i jego towarzyszach, którzy odrodzili się jako Sakka i pozostali z Trzydziestu Trzech[435]. Gdy Sakka i jego towarzysze pojawili się w Tāvatiṃsie, asurowie już tam mieszkali. Historia tego, co wydarzyło się później, jest opowiadana wielokrotnie w komentarzach, z pewnymi wariacjami.

Wersja komentarza do Jātaki jest najprostsza:

> W tamtym czasie asurowie zamieszkiwali w Tāvatiṃsie. Sakka, król devów, powiedział: „Nie podzielę się tym królowaniem." Dał asurom boski napój (*dibbapāna*), który sprawił, że upili się, a następnie wziął ich za nogi i rzucił ich z góry Sineru. (Jātaka 31)

Historia opowiedziana w komentarzu do Dhammapady jest nieco inna:

> Asurowie wówczas mieszkali w Tāvatiṃsie. Powiedzieli: „Nowi devowie się narodzili!!" Przygotowali boski napój (*dibbapāna*). Sakka upewnił się, że jego towarzysze nie wypili niczego. Asurowie pili do woli. Sakka powiedział: „Nie podzielę się królowaniem z takimi istotami" i wydał rozkaz, aby wzięto asurów za nogi i wyrzucono ich głową w dół do wielkiego oceanu. (Dhp-a 2:7)

Komentarz do Majjhima dodaje więcej szczegółów:

> W tamtym czasie lud asurów (*asuragaṇā*) mieszkał w krainie devów Tāvatiṃsa. Pod względem wyglądu i długości życia byli podobni do devów. Gdy zobaczyli Sakkę i jego towarzyszy, przygotowali festiwal picia (*mahāpāna*) na powitanie nowo narodzonych

[434] Zobacz Alain Daniélou, *The Gods of India*, chap. 10.
[435] Zobacz historię Sakka w § 3:5,16.

> devów. Sakka polecił swoim towarzyszom: „My zdobyliśmy naszą zasługę, to nie było zrobione przez tych innych. Nie pijcie wina (*gaṇḍapāna*). Sprawi, że się upijecie." I rzeczywiście, nie pili. Głupi asurowie wypili je i zapadli w pijany sen. Sakka, król devów, rozkazał swoim zwolennikom, aby wzięli ich za nogi i wyrzucili ich głowami w dół u stóp góry Sineru.(MN-a 37)

W wersji z komentarza do Saṃyuttā dowiadujemy się, dlaczego asurowie zostali nazwani asurami:

> Po ich śmierci, trzydziestu trzech towarzyszy odrodziło się w krainie devów. Poprzedni devowie (*sesadevatā*) zobaczyli wielką wspaniałość nowo przybyłych, przewyższającą ich własną, i powiedzieli: „Nowi devowie się narodzili!" Devowie, którzy tam mieszkali, przygotowali pachnący napój (*gandhapāna*). Sakka rozkazał swoim towarzyszom: „Moi drodzy, nie pijcie tego napoju. Spożycie go sprawi, że się upijecie." I rzeczywiście, posłuchali go. Devowie, którzy zamieszkiwali Tāvatiṃsę, przynieśli napój w złotych naczyniach i pili do woli. Po wypiciu zasnęli na złotej ziemi. Sakka powiedział: „Weźcie ich za nogi." Towarzysze Saki wyrzucili mieszkańców Tāvatiṃsy u stóp góry Sineru. W połowie drogi w dół stoku góry Sineru, odzyskali świadomość i wołali: „Dobry panie! Nie będziemy pić alkoholu! Nie będziemy pić alkoholu!" (*na suraṃ pivimha*) i tak to oni otrzymali nazwę *asura* (*a-sura* = „nie pijący alkoholu"). (SN-a 11:1)

Jest to z pewnością wymyślona etymologia, technika powszechna w komentarzach. W każdym razie nie wydaje się, aby późniejsze zwyczaje picia asurów były dalej omawiane, więc nie ma możliwości ustalenia, czy takie pijackie deklaracje mają jakiekolwiek większe znaczenie wśród asurów niż wśród ludzi.

U podnóża góry Sineru powstała kraina asurów, rozciągająca się na dziesięć tysięcy *yojana*, w której asurowie mieli zamieszkiwać, dzięki sile ich kammy — *asurabhavana* (SN-a 11:1). Główną cechą tej krainy jest *Cittapāṭali* („drzewo trąbki"), drzewo które tam rośnie i trwa przez cały kappa (AN-a 1:322). Kiedy to drzewo zakwita, asurowie wiedzą po różnicy w kwiatach, że nie jest to drzewo *Pāricchattaka* devów i że już nie znajdują się w Tāvatiṃsie (MN-a 37 & SN-a 11:1). To wskazuje, że *asurabhavana* inaczej przypominało pierwotny wygląd Tāvatiṃsy. (Należy zauważyć, że wiele charakterystycznych cech tej krainy, takich jak Gaj Nandana, Pałac Vejayanto i Sala Sudhamma, powstało po wyrzuceniu asurów przez siłę kammy wytworzoną przez Maghę-Sakkę i jego towarzyszy.)[436] *Asurabhavana* znajduje się na samym dole góry Sineru, pod oceanem (Sn-a 3:11), a asurowie musieli rozdzielić wody morza, aby wspiąć się na górę Sineru i zaatakować devy (SN-a 11:1). Powiedziało się również, że asurowie trzymali pawilony (*maṇḍapādi*) przy brzegu, obok miejsca, gdzie góra Sineru wynurza się z oceanu, które służyły im do zabawy (Ud-a 5:5).

Nie należy myśleć, że asurowie są istotami wodnymi.[437] Wody oceanu są dla nich jedynie bramą do ich krainy, tak jak widzieliśmy to w przypadku nāgów. Nie tylko ich kraina przypomina świat devów, ale sami asurowie są również opisani jako podobni do devów pod względem długości życia, wyglądu, istoty (*rasa*, dosł. „smak"), mocy i bogactwa (SN 11:1). Dlatego możemy wyobrazić sobie devy, które spoglądają z Tāvatiṃsy na krainę asurów, widząc ją jako zniekształconą lustrzaną odbicie ich własnego świata, odbijające się na powierzchni wielkiego

[436] Dla szczegółów zobacz § 3:3:23.
[437] Chociaż komentarz do Suttā Mahāsamaya (DN 20) rzeczywiście nazywa asurowych „mieszkańcami oceanu" (*mahāsamuddavāsino*).

oceanu. Devy ucieleśniają szczyt zmysłowej przyjemności w świecie, a asurowie reprezentują przeciwne zanieczyszczenia w postaci nienawiści, zazdrości i gniewu, podczas gdy świat ludzki znajduje się pomiędzy tymi dwoma (Sn-a 3:11).

Po przebudzeniu w krainie asurów, asurowie początkowo nie zdawali sobie sprawy, że już nie znajdują się w Tāvatiṃsie, ale kiedy to uświadomili sobie, natychmiast przystąpili do wojny, aby spróbować odzyskać swój dawny dom.

> (Zobaczywszy Drzewo Cittapāṭali i nie rozpoznawszy kwiatów) asurowie rzekli do siebie: „To nie jest miasto devów! Tam są kwiaty koralowca (*pāricchattaka*), a tutaj są kwiaty trąbki (*cittapāṭali*). Stary Sakka[438] nas oszukał, każąc nam pić alkohol. Zajmiemy miasto devów, chodźmy tam i wypowiedzmy wojnę!"
>
> Wsiadając na słonie, konie i wozy bojowe, biorąc w ręce tarcze ze złota, srebra i klejnotów, asurowie przygotowali się do bitwy. Uderzając w bęben asurów, rozcięli wody wielkiego oceanu na dwie części i wznosili się. Wpełzli na zbocze Góry Sineru niczym mrówki wspinające się na kopiec mrówek. (SN-a 11:1)
>
> Sakka, usłyszawszy: „Asurowie wstają!" wyszedł na powierzchnię oceanu, aby stawić czoła bitwie. Tam został pokonany i zaczął uciekać na Zwycięskim Wozie, który miał długość półtora *yojana*, wzdłuż południowej strony morza. Wtedy wóz, wznosząc się z oceanu, wszedł do Gaju Simbali (miejsca zamieszkania *supaṇṇów*). Postęp wozu ścinał Gaj Simbali niczym trzciny, a drzewa przewracały się do oceanu. Młode *supaṇṇy*, spadając na zgubę do oceanu, wydały wielki krzyk.
>
> Sakka zapytał Mātaliego (woźnicę): „Drogi Mātali, jaki to dźwięk, który budzi tak wielkie współczucie?"
>
> „Panie, przejazd twojego wozu ścina i przewraca Gaj Simbali, a młode *supaṇṇy* wydają ten krzyk ze strachu przed śmiercią."
>
> Sakka odpowiedział: „Drogi Mātali, nie będę przyczyną ich cierpienia. Niech nie będzie tak, że dla dominacji (*issariyaṃ nissāya*) spowodujemy zniszczenie życia. Dla ich dobra oddamy nawet nasze życie, poddając się asurom. Zawróć wóz." Usłyszawszy te słowa, Mātali, woźnica, zawrócił, by znaleźć inną drogę powrotną do świata devów.
>
> Asurowie, widząc, jak wóz Saki zawraca, rzekli: „Z pewnością Sakkowie z innych systemów światów (*aññehi cakkavālehi*) nadchodzą. Otrzymawszy wzmocnienie, każą wozowi zawrócić!" W obawie przed śmiercią uciekli z powrotem do krainy asurów. (Jāt 31)

Po zwycięstwie devów w Tāvatiṃsie powstał Pałac Vejajanta („Zwycięstwa") dzięki sile dobrej kammy devów. W tym czasie Sakka ustanowił pięć linii obrony przed asurami. Pierwszymi byli nāgi, którzy strzegli podejścia przez ocean, następnie *supaṇṇy* na dolnych zboczach Sineru, potem *kumbhaṇḍy*, yakkhy, a na końcu Czterej Wielcy Królowie. Tylko jeśli asurom udałoby się przejść przez wszystkie te linie obrony, sam Sakka lub jeden z jego synów wyszedłby na pole bitwy (SN-a 11:1).Jako ostateczną ochronę Sakka umieścił wokół Deva-miasta posągi siebie samego jako Indę trzymającego broń piorunową. Były one wystarczające, by zastraszyć asurów, zmuszając ich do ucieczki z powrotem do ich własnego miasta (AN-a 9, 39).

[438] Jarasakko – „stary Sakka", dziwne wyrażenie, biorąc pod uwagę, że Sakka i jego towarzysze reprezentowali nowszą generację devów.

Wojna asurów z devami jest wieczna i wybucha w aktywne walki zawsze, gdy kwitnie Drzewo Cittapāṭali, przypominając asurom, co stracili (MN-a 37). Jest to jednak beznadziejna walka. Dwa miasta devów i asurów są uważane za niezdobyte. Kiedy asurowie są silniejsi, devy uciekają do swojego miasta i zamykają bramy, a „nawet setki tysięcy" asurów nie może zdobyć murów, podobnie, gdy devy są silniejsze, nie mogą wedrzeć się do miasta asurów (SN-a 11:1). Pomimo dzikiego wyglądu i gniewnej natury asurów, te wojny charakteryzują się bardzo małymi stratami w ludziach.

> Jednak te bitwy nie są prowadzone poprzez cięcie skóry czy rozlewanie krwi. Walczą one jedynie jak młode barany leśne, starając się wzbudzić strach i drżenie u swoich przeciwników (tamże). To wojna jak między chłopcami pasącymi bydło, bijącymi się nawzajem kijami. (AN-a 9:39)

W każdym razie, według *Abhidharmakośa*, devy są trudne do zabicia. Można je zabić tylko przez ścięcie ich głowy lub przecięcie ich na pół przez talię. Jeśli zostaną im odcięte ramiona lub nogi, mogą się zregenerować. Ten sam fragment stwierdza, że devy nigdy nie zabijają siebie nawzajem.[439] Nie jest jednak określone, czy te zasady odnoszą się również do asurów.

Zachowanie ludzi może mieć wpływ na wynik tych wojen. Kiedy ludzka moralność jest ogólnie dobra, więcej osób odradza się w wyższych światach i „zwiększa szeregi deva". Jednak w czasach, gdy ludzkie zachowanie jest bezwstydne i niemoralne, więcej ludzi odradza się w królestwie asurów, zwiększając rozmiar ich armii (DN 18 i 19). W takich czasach devy są rozczarowane, ponieważ nie ma ich wystarczająco dużo, by grać w grę „konstelacji" (*nakkhatta*).[440]

Rzadko zdarza się, by wojny między asurami a devami miały wpływ na świat ludzki.

> Pewnego razu pewien człowiek siedział nad brzegiem Stawu Lotosowego Sumāgadhāya, w pobliżu Rājagahy. Kiedy tam siedział, zobaczył armię czterech rodzajów wojsk (piechotę, słonie, kawalerię i rydwany), wchodzącą do rośliny lotosu. „Muszę być szalony! Muszę być obłąkany! Widziałem coś, co nie istnieje w tym świecie!" (SN 56:41)

Mówiąc o tym incydencie, Buddha wyjaśnił, że mężczyzna nie był szalony, a to, co widział, było rzeczywiście prawdą. Devy pokonały asurów w bitwie, a asury w swoim przerażeniu uciekły z powrotem do swojego królestwa przez roślinę lotosu, co całkowicie zdezorientowało devy (tamże). Czasami wpływ wojen asurów na ludzi jest bardziej bezpośredni i szkodliwy. Mówi się, że istnieją jasnowidze mieszkający nad brzegami wielkiego oceanu, i że kiedy asury zostaną pokonane w bitwie i uciekają z powrotem do swojego królestwa, przechodzą przez pustelnie tych jasnowidzów. Asury wierzą, że ci jasnowidze są czcicielami Saki, którzy pomagają mu swoimi radami. Wzburzone asury, przechodząc przez te pustelnie, niszczą liściaste chaty, ścieżki i drzewa owocowe pustelników (SN 11:10).

---

[439] AK 4:3 p.668. zobacz też Poussin's note 405, p. 745.

[440] AN-a 3:37. Brak szczegółów na temat tej gry, ale wydaje się, że wymaga dużego orszaku accharów, zobacz komentarz do *Suvīra Sutta*, SN-a 11:1.

3:3:24 ASURINDA – KRÓL ASURÓW

W tekstach wymienieni są z imienia trzej asurowie, określani jako *asurajeṭṭhaka*, „starsi asurów", oraz *asurinda*, „władcy asurów". Są to: Vepacitti, Rāhu i Pahārāda (AN-a 8:19).

Vepacitti jest uważany za najstarszego i najważniejszego spośród wszystkich asurów (*asurānaṃ sabbajeṭṭhako*) (SN-a 11:4). Jego imię można przetłumaczyć jako „złamany umysł."[441] Początkowo jego imię brzmiało Sambara:

> Pewnego razu, gdy asurowie szykowali się do wojny, sprawiedliwi pustelnicy mieszkający w pobliżu oceanu udali się do Sambary, władcy asurów, by poprosić go o obietnicę bezpieczeństwa (*abhayadakkhiṇaṃ*, dosł. „dar braku lęku"). Sambara odmówił, nazywając ich nikczemnymi stronnikami Sakki. Powiedział, że nie da im bezpieczeństwa, lecz strach.
>
> Pustelnicy w odpowiedzi rzucili na Sambarę klątwę i odeszli. Po jej otrzymaniu Sambara został trzykrotnie tej nocy ogarnięty przerażeniem (SN 11:10). Za każdym razem zrywał się z krzykiem, jakby przeszywało go sto włóczni. Hałas rozchodził się po całym, dziesięć tysięcy *yojana* szerokim, królestwie asurów, a wszyscy pytali: „Co się stało?" Sambara odpowiadał, że nic się nie stało, a oni go pocieszali: „Nie bój się, wielki królu" i pozostali z nim aż do świtu. Od tej nocy cierpiał na chorobę złamanego umysłu (*cittaṃ vepati*) i dlatego nadano mu imię Vepacitti (SN-a 11:10).

Vepacitti posiada potężne zaklęcie magiczne zwane Zaklęciem Sambary (*sambarimāya*). Dokładne działanie tego zaklęcia nie jest jasne, ale komentarz wyjaśnia, że to właśnie ono zostało użyte, gdy armia asurów uciekła przez kwiat lotosu (SN-a 56:41). Zaklęcie to jest również powiązane z oszustwem i podstępem (SN-a 11:23), więc być może jest to potężne zaklęcie przemiany. Sakka raz zaoferował Vepacittiemu wyleczenie z jego szaleństwa, jeśli ten nauczy go Zaklęcia Sambary. Vepacitti skonsultował się z innymi asurami, ale ci zabronili mu tego, obawiając się, że Sakka – który i tak już sprawia im wystarczająco dużo kłopotów – stałby się jeszcze potężniejszy (SN 11:23). Pewną osobliwością tego spotkania jest zakończenie odpowiedniej sutty, w której Vepacitti wypowiada strofę mówiącą, że czarownicy trafiają do *nirayi* tak jak Sambara na sto lat (tamże). Ponieważ, jak już widzieliśmy, Sambara to wcześniejsze imię samego Vepacittiego, ta strofa jest trudna do wyjaśnienia. Być może Vepacitti mówił metaforycznie i miał na myśli, że jego szaleństwo było jak pobyt w *nirayi*.

Vepacitti i Sakka mają dwuznaczną relację. Choć są monarchami wzajemnie wrogich krain, często prowadzących ze sobą wojny, są także spowinowaceni — Sakka poślubił córkę Vepacittiego, Sujā. Komentarz mówi, że czasem są wrogami, a czasem podróżują razem (SN-a 11:9). Teksty buddyjskie opisują kilka epizodów, w których dochodzi do interakcji między nimi.

> Pewnego razu, po tym jak devowie pokonali asurów w bitwie i pojmali Vepacittiego, króla asurów, związali go za ręce, nogi i szyję, i umieścili w Sudhamma. Za każdym razem, gdy Sakka, król devów, wchodził lub wychodził z sali, Vepacitti lżył go i wyzywał: „Jesteś złodziejem! Głupcem! Idiotą! Bandyta z ciebie! Jesteś wielbłądem! Krową! Osłem! Trafisz do piekła, do zwierzęcych narodzin! Nie czeka cię dobra przyszłość; odrodzisz się

[441] Zakładając prawdopodobne pochodzenie członu *vepa-* od *vipāṭeti*, „rozrywać, rozdzierać". Jednakże równoważny asura w Wedach nosi imię *Vipracitti*, co oznacza „Bystrzejszy" lub „Rozumny" (*The Sagacious*), por. Daniélou, *Gods of India*, s. 315.

> w niższym stanie! Stary Sakko, nie będziesz wiecznie zwyciężał. Pewnego dnia asurowie wygrają, a wtedy będziesz leżał w cierpieniu przy bramie do królestwa asurów." (SN-a 11:4)

Więzy, które trzymały Vepacittiego, były jak się mówi, jedynie w jego umyśle (SN-a 11:4), a jest to szczególnie widoczne w innym, podobnym epizodzie.

> Po klęsce asurów, Vepacitti został związany za ręce, nogi i szyję, i umieszczony w Sali Sudhamma. Za każdym razem, gdy Vepacitti pomyślał: „Devowie są prawymi, asurowie są nieprawymi", jego więzy rozluźniały się i otrzymywał dostęp do pięciu zmysłowych przyjemności. Ale ilekroć pomyślał: „Asurowie są prawi, devowie są nieprawi", natychmiast znów znajdował się związany za ręce i nogi (SN 35:201). Więzy Vepacittiego były subtelne jak nić lotosu lub pajęczyna – nie zostały przecięte nożem ani toporem Sakki, lecz przez sam umysł Vepacittiego. To jego umysł go zniewalał, i to jego umysł go wyzwalał. (SN-a 35:201)

Ta opowieść została opowiedziana przez Buddhę w celu porównania więzów Vepacittiego z więzami Māry, które – jak powiedział – są jeszcze subtelniejsze. Istnieje jeszcze jedno wspomnienie o magicznym związaniu Vepacittiego:

> Pewnego razu Sakka, król devów, udał się na odosobnienie i wtedy pojawiła się w jego umyśle myśl: „Nie powinienem wyrządzać krzywdy nawet moim wrogom." Vepacitti, król asurów, poznał myśl, która powstała w umyśle devów. Później, gdy Sakka zobaczył zbliżającego się Vepacittiego, zawołał: „Stój, Vepacitti, jesteś schwytany!" — i asura został związany za ręce, nogi i szyję. Vepacitti powiedział: „Panie, nie porzucaj tej myśli, która wcześniej powstała w twoim umyśle." Sakka kazał Vepacittiemu przyrzec, że nie wyrządzi żadnej krzywdy, i wtedy go uwolnił.[442]

Jeden z przypadków, w którym dwaj boscy krewni podróżują razem, dotyczy ich wizyty u niektórych sprawiedliwych ascetów w lesie i podkreśla różnice w ich charakterze:

> Pewnego razu Sakka i Vepacitti udali się razem, by odwiedzić pewnych sprawiedliwych ascetów w lesie. Vepacitti wszedł do pustelni główną bramą, mając na sobie sandały, z mieczem przy boku i parasolem nad głową, traktując ascetów z brakiem szacunku. Sakka zdjął sandały, oddał miecz innemu i odłożył parasol, wchodząc do pustelni przez mniejszą bramę. Traktował tych ascetów z należytą czcią. (SN 11:9)

Innym razem wojna została zażegnana, gdy Vepacitti zaproponował, a Sakka zgodził się rozstrzygnąć sprawę poprzez debatę, „zwycięstwo dzięki dobrej mowie" (*subhāsita jayo*). Każdy z liderów miał wygłosić po kilka strof, a zwycięzcę miała wybrać komisja (*pārisajja*), wspólnie wybrana przez devy i asury. Sakka nalegał, aby Vepacitti przemówił pierwszy, ponieważ był starszy z obydwu. Komentarz mówi, że była to sprytna zagrywka Sakką, ponieważ osoba, która przemawia jako ostatnia, ma przewagę w debacie. Wersy Vepacittiego mówiły o tym, jak głupcy muszą być karani, aby ich powstrzymać, natomiast Sakka mówił o cierpliwości, chwaląc powstrzymywanie się w obliczu gniewnych obelg jako prawdziwą siłę. Został uznany za zwycięzcę (SN 11:5).

Rāhu jest bardzo ważną postacią kosmologiczną, bytem odpowiedzialnym za zaćmienia. W wersji wedyjskiej Rāhu był asurą, który został przyłapany na piciu somy należącej do bogów, a Viṣṇu odciął mu głowę, która teraz okresowo pożera słońce lub księżyc w swojej bezsilnej furii.

[442] **SN 11:7**. Niektóre szczegóły dodane z komentarza.

Rāhu jest uznawany za ósmą planetę w hinduskiej systemie astrologicznym[443]. Chociaż ta planeta jest niewidoczna, jej ruchy mogą być obliczane matematycznie, aby przewidzieć wystąpienie zaćmień.[444]

Buddyjski Rāhu to bardzo duży i potężny asura, którego głowa nadal jest na jego ramionach. Nazywany jest największym ze wszystkich istot (AN 4:15). W Pali mówi się, że jest pierwszym spośród *attabhāvī*, co dosłownie oznacza „ci posiadający własne istnienie". Komentarz interpretuje to jako *attabhāvavanta*, co może oznaczać, że ma największy zakres swojego istnienia lub po prostu, największy rozmiar. Rāhu ma wysokość 8 400 *yojana*. Jego klatka piersiowa ma 1 200 *yojana* szerokości, dłonie i stopy mają po 300 *yojana* szerokości, jego stawy palców mają długość 50 *yojana* każdy, przestrzeń między jego brwiami wynosi 50 *yojana*, jego czoło ma 300 *yojana* szerokości, a jego głowa ma 900 *yojana* długości[445]. Kiedy Rāhu stoi w wielkim oceanie, woda sięga mu tylko do kolan, a on myśli: „Zawsze mówią, że ten ocean jest bardzo głęboki, ale jak można go nazwać głębokim? Woda nie sięga mi nawet do kolan!" (DN-a 15). Przez długi czas Rāhu unikał spotkania z Buddhą, myśląc, że nawet jeśli się pochyli, nie będzie w stanie zobaczyć tak małej osoby. Kiedy w końcu Rāhu udał się, by odwiedzić Buddhę, Błogosławiony leżał na niskim łożu w swojej perfumowanej komnacie. Rāhu stwierdził, że musi pochylić szyję, by go zobaczyć, i był tak poruszony tym pokazaniem mocy, że natychmiast stał się jednym z uczniów Buddhy (DN-a 4 i MN-a 95).

Oto opis, jak Rāhu powoduje zaćmienia:

> Widząc blask słońca lub księżyca, Rāhu staje się zazdrosny. Zstępując na ich drogę, stoi z otwartymi ustami Dla *vimāny* słonecznej lub księżycowej, mierzącej trzysta *yojana*, wygląda to tak, jakby została zanurzona w *mahānarace* („wielkiej piekielnej otchłani"). Devy zamieszkujące *vimānę* ogarnia strach przed śmiercią i wszyscy krzyczą jednocześnie. Czasami po prostu zakrywa *vimānę* swoją ręką, szczęką lub dotyka jej językiem. Czasami trzyma ją w ustach, nadymając policzki, jakby chciał ją zjeść. Ale Rāhu nie jest w stanie zatrzymać ruchu słońca lub księżyca. Gdyby próbował, *vimāna* roztrzaskałaby mu głowę na kawałki lub zostałby zrzucony. Dlatego Rāhu zmuszony jest poruszać się razem z słońcem lub księżycem. (SN-a 2:10)

Można przypuszczać, że gdy Rāhu bierze całe słońce lub księżyc do ust, dochodzi do całkowitego zaćmienia, natomiast inne metody zakrywania odnoszą się do częściowych zaćmień. Subkomentarz wyjaśnia, że nieodparta siła słońca i księżyca wynika z faktu, że ich ruch jest określony przez prawo kammy[446].

W *Devaputtasaṃyutta* z Saṃyutta Nikāya znajdują się dwie krótkie sutty, które opisują zaćmienie księżyca i słońca. Rāhu chwyta księżyc lub słońce, a deva wzywa Buddhę o pomoc. Buddha wypowiada wers, nakazując Rāhu uwolnienie jego ofiary. Rāhu to robi, a następnie w przerażeniu ucieka do Vepacittiego,

> (Vepacitti -) Dlaczego, Rāhu, przybyłeś w pośpiechu?

---

[443] Ścisłej mówiąc, Rāhu nie jest "planetą", lecz jednym z dziewięciu grahā w wedyjskim systemie astrologicznym; razem z klasycznymi siedmioma planetami, obejmowali dwa węzły zaćmień: Rāhu i Ketu, które są dwoma połowami prymordialnego demona zabitego przez Vishnu. Zobacz "Nine Planets: Nava Grahas?" Devasthanam, dostępne pod adresem http://sanskrit.org/nine-planets-nava-grahas z dnia

[444] Daniélou, s. 315-316. Porównaj podobną koncepcję w astronomii sumeryjsko-babilońskiej, Nibiru.

[445] AN-a 4:15. Istnieją podobne opisy w DN-a 4 i SN-a 2:10, z pewnymi różnicami w szczegółach

[446] SN-ṭ 2:10. See Bhikkhu Bodhi, CDB*, przypis dolny* 158, page 388.

Dlaczego uwolniłeś Candimā (lub Suriya)?

Przyszedłeś jak w szoku,

Dlaczego stoisz tam przestraszony?

(Rāhu -) Moja głowa rozpadłaby się na siedem części,

Za życia nie zaznałbym spokoju,

Gdyby nie było wiersza Buddhy,

Nie uwolniłbym Candimā (lub Suriya).[447]

Rāhu może również wpływać na pogodę. Konkretnie, jest wymieniany jako jedna z przyczyn suszy, ponieważ czasami zbiera deszcz w swojej dłoni i rzuca go do morza.[448]

Oto tekst o trzecim *asurindzie*, **Pahārādzie**:

Na temat trzeciego *asurindy*, **Pahārādy**, wiadomo znacznie mniej. Jedynym wydarzeniem, które zawiera jakiekolwiek szczegóły na jego temat, jest to, że po oświeceniu Buddhy Pahārāda postanowił udać się, aby go zobaczyć, ale zwlekał przez dwanaście lat, ciągle mówiąc: „Pójdę dzisiaj, pójdę jutro". Kiedy w końcu poszedł, Buddha wygłosił do niego *Pahārādasuttę*, która dotyczyła ośmiu cudownych cech oceanu, w którym asury znajdują przyjemność, używanych jako metafory ośmiu cudownych cech Dhammy (AN-a 8:19).

Sutta Mahāsamaya (DN 20), która zawiera długą listę istot, które przyszły, by odwiedzić Buddhę, wymienia kilka dodatkowych wielkich asur. Oprócz Vepacittiego, Pahārady i Rāhu, wymieniani są również Sucitti, Bali i Veroca. Jednak komentarz stwierdza, że Veroca to inne imię Rāhu. Postacie te są tylko imionami; nie podano żadnych dodatkowych szczegółów, oprócz tego, że Bali był siostrzeńcem Verocy i miał stu synów, wszyscy nazwani na cześć swojego wujka Verocą.

[447] SN 2:9 & 2:10. Bhikkhu Bodhi's tłumaczenie. CDB, p. 145-146.
[448] AN 5: 197. Malalasekera w *DPPN* (Dictionary of Pali Proper Names) mówi, że Rāhu używa wody, by schłodzić swoje ciało.

3:3:25 NIŻSI ASUROWIE — KĀLAKAÑJIKA"

Ten sam wers z *Mahāsamaya Sutty*, przytoczony powyżej, wspomina również o dwóch szczególnych klasach asurów: *dānaveghasā* i *kālakañjikā*[449]. Komentarz do *Mahāsamaya Sutty* (DN-a 20) mówi nam, że *dānaveghasā* to łucznicy; wydaje się, że nie są oni wspomniani nigdzie indziej w tekstach.

Kālakañjikowie to niższa rasa asurów. Ich wygląd jest bardzo przerażający (*mahābhīṣma*) (tamże):

> Mają bardzo mało mięsa i krwi — są jak wyschnięty liść. Ich oczy wystają z głowy jak u kraba. Usta mają niczym ucho igielne, umieszczone na czubku głowy, a poruszają się pochylając, szukając pożywienia. (DN-a 24)
>
> Ich ciało to sama skóra i kości, i bardzo cierpią z powodu gorąca i zimna. (DN-a 22)

Mówi się również, że bardzo cierpią z powodu pragnienia. Wspomina się o pewnych asurach *kālakañjika*, którzy próbowali pić z Gangesu, lecz woda zaczęła wrzeć, gdy się zbliżyli, i ostatecznie musieli prosić przechodzących bhikkhów, aby pokropili im wodą usta (SN-a 22:79).

W źródłach istnieje rozbieżność co do rozmiaru ciał asurów *kālakañjika*. W niektórych miejscach mówi się, że ich ciała mają sześćdziesiąt lub osiem *hattha*. (*Hattha* to odległość od łokcia do czubków palców — około półtora stopy, czyli mniej więcej jedna łokieć lub kubit).[450] To czyniłoby ich olbrzymami w ludzkich kategoriach, ale znacznie mniejszymi niż devowie czy wyżsi asurowie. W innych miejscach natomiast mówi się, że — podobnie jak devowie — mają ciała o długości trzech *gāvuta* (cztery *gāvuta* to jedna *yojana*) (DN-a 24). Jednakże, jako że ich wygląd jest zmienny (AN-a 7.44), nie musi to być sprzeczność.

We wczesnym buddyzmie istniała dość pedantyczna kontrowersja dotycząca tego, czy istoty żywe powinno się klasyfikować na pięć czy sześć *gati* (stanów odrodzenia). Do kanonicznej piątki *niraya*, pety, zwierzęta, ludzie i devowie — niektóre szkoły dodawały asurów jako szóstą kategorię. Debata ta została podjęta w *Kathāvatthu* („Księga Debat"), gdzie przedstawiciel szkoły Theravāda argumentuje za pięcioma, powołując się na odniesienia z sutt, takie jak MN 12, gdzie Budda mówi do Sāriputty: „Istnieje pięć *gati*." Argumentacja rozwija się poprzez podział asurów: wyższy typ, czyli ci z towarzystwa Vepacittiego (*vepacittiparisā*), powinni być zaliczeni do devów, natomiast asurów *kālakañjika* klasyfikuje się jako petów. Wśród argumentów pada stwierdzenie, że wyżsi asurowie zawierają związki małżeńskie z devami, natomiast *kālakañjikowie* czynią to z petami (Kv 8:1). Każdy typ asura przypomina albo devów, albo petów pod względem wyglądu, przyjemności, pożywienia i długości życia, a komentarz rozwija ten temat w szczegółach:

> Zacznijmy od *kālakañjików*: przypominają oni petów pod względem wyglądu, który jest przerażający, zdeformowany i odpychający. Ich życie seksualne jest takie samo jak u petów. Podobnie jak petowie, żywią się śliną, śluzem, ropą i krwią. Ich długość życia jest taka sama jak u petów. Wydają i otrzymują nawzajem swoje córki za mąż.
>
> Wyżsi asurowie przypominają devów, ponieważ mają ciała piękne, przyjemne i promienne. Tak jak devy, posiadają pięć zmysłowych przyjemności. Ich pożywienie również jest czyste i subtelne (*sudhābhojana*), tak jak u devów. (Kv-a 8:1)

---

[449] Istnieje kilka wariantów pisowni tego słowa — kālakañcā, kālakañcikā, kālakañjakā, kālakañjikā — wszystkie one występują w tekstach.
[450] DN-a 22. AN-a 7:44. SN-a 46:51.

Istnieje kilka innych tekstów, które mówią, że *kālakañjikowie* są „jak petowie" (AN-a 7:44, UDa 2:8). *Kālakañjikowie*, którzy prosili bhikkhów o wodę, wspomniani wcześniej, zidentyfikowali się na pytanie jako peta („*petohamasmi*, *bhante*") (SN-a 22:79). Jak już wcześniej zauważyliśmy, różne klasyfikacje istot, które wydają się tak jednoznaczne w streszczeniach, często okazują się pełne nakładających się przypadków i wątpliwych granic, gdy przyjrzymy się szczegółom. Niemniej jednak, dość trudno jest zrozumieć, dlaczego *kālakañjikowie* w ogóle są klasyfikowani jako asurzy.

Innym problemem klasyfikacyjnym są istoty nazywane ***dānavami***. Wedy przedbuddyjskie identyfikują je jako klasę niższych asurów, zdegenerowanych z powodu ich okrutnej i pożądliwej natury, a ich nazwa pochodzi od ich matki, która była asurą Danu.[451] Współcześni pisarze i tłumacze buddyjscy często definiują *dānava* jako po prostu inny termin na asurę i zazwyczaj dodają wyjaśnienie związane z pochodzeniem od Danu.[452] Niemniej jednak, nie wydaje się istnieć żaden fragment w kanonie Pali ani w komentarzach, który identyfikuje dānavów z asurami lub z kimkolwiek o imieniu Danu, i można wątpić, czy ta identyfikacja została dokonana przez buddystów w wiekach, w których te teksty były kompilowane. Wznowienie wedyjskiego pojęcia można prawdopodobnie przypisać *Abhidhānappadīpikā*, dziełu z XII wieku skomponowanemu na Sri Lance, które zostało cytowane przez Malalasekerę w jego wpływowym słowniku *Dictionary of Pali Proper Names*, a stąd pojawiło się w pracach innych współczesnych autorów.

Tylko dwie historie Jātaka zawierają *dānavów*: Jātaka nr 436 i Jātaka nr 519. W obu tych opowieściach *dānava* jest przedstawiany jako istota demoniczna lub podobna do ogra, która pożąda kobiet ludzkich. W obu przypadkach istota ta nazywana jest również *dānava-rakkhasa*, przy czym *rakkhasa* to inny potwór wywodzący się z wedyjskiego folkloru, ale w tekstach Pali niemalże synonimiczny z yakkha. Obie te opowieści zawierają archaiczne cechy, które mogą wskazywać na źródło przedbuddyjskie.

Na koniec jedno odniesienie, które mocno wskazuje, że *dānava* nie byli postrzegani przez wczesnych buddystów jako asurzy, znajduje się w opisie pięciu linii obrony ustawionych przez Sakkę wokół Tāvatiṃsa, jak opisano powyżej. Trzecia linia składa się z *kumbhaṇḍów*, a w wersji Jātaka (Jāt 31) tekst definiuje je jako *dānavarakkhasów*. Wydaje się mało prawdopodobne, aby asurzy jakiegokolwiek rodzaju pełnili rolę obrońców Tāvatiṃsa.

[451] Daniélou, *Gods of India*, p. 307-308.

[452] Zobacz DPPN pod hasłami Danu i dānava. Zobacz także tłumaczenie Horner do Milindapañha, tom 1, str. 215, przypis 3, oraz tłumaczenie Rouse'a do Jātak, Jāt 436, gdzie „asura" używane jest wielokrotnie w tekście angielskim, ale nie występuje w pāli, które używa terminów dānava lub dānavarakkhasa przez cały czas.

3:4:1 RÓŻNE ISTOTY

Zgrabny schemat pięciu miejsc narodzin (*niraya*, peta, zwierzę, człowiek, deva) (DN 33) nie uwzględnia kilku klas istot. Już wcześniej przyjrzeliśmy się asurom, które są uznawane przez tradycję za trudne do sklasyfikowania. Możemy również zauważyć, że jakikolwiek schemat organizacyjny zawodzi w wielu indywidualnych przypadkach, ponieważ widzieliśmy przykłady istot, które są uważane za mniejszych devów, petów lub yakkhów, traktowanych zamiennie. Jedynym sposobem, by to zrozumieć, jest uznanie, że kosmos jest bardzo skomplikowanym i chaotycznym miejscem, a każdy streszczenie może służyć jedynie jako częściowe wyjaśnienie. Teraz rozważymy kilka innych rodzajów istot, które znajdują się pomiędzy klasyfikacjami, zaczynając od yakkhów.

3:4:2 YAKKHOWIE

Kategoria *yakkha* (skt. *yakṣa*) jest w tym przypadku szczególnie problematyczna. Słowo to jest czasami używane tak luźno, że można je uznać po prostu za oznaczające „istotę".[453] Różnice między yakkhami a niższymi poziomami devów oraz lepszymi petami są szczególnie niejasne. Choć należy to mieć na uwadze, spotykając słowo yakkha w literaturze, to również prawdą jest, że istnieje konkretna rasa istot znana pod tym imieniem, i to właśnie yakkhowie w sensie właściwym będą omawiani tutaj. Są to okrutne i monstrualne istoty, często posiadające wielką moc. Zwykle są złośliwe, ale kiedy zostaną oswojone przez Buddhę lub jednego z arahantów, mogą stać się obrońcami Dhammy. W tej roli armia yakkhów tworzy czwartą (z pięciu) linię obrony Tāvatiṃsa przeciwko asurom. Mówi się, że yakkhowie są „odurzeni bitwą" (*yuddhasoṇḍa*) (Jāt 31). Yakkhowie są generalnie podlegli Królowi Vessavaṇie,[454] jednemu z Cātumahārājika devów i Wielkim Królem Północy, ale niektórzy z nich są identyfikowani jako „istoty frakcji Māry" (SN-a 10:2).

W opowieściach Jātaka oraz innych tekstach z okresu komentatorskiego yakkhowie są prawie zawsze przedstawiani jako okrutne, magicznie potężne istoty, które starają się schwytać i pożreć nieostrożnych podróżników. Obraz w suttach jest bardziej złożony. W *Āṭānāṭiya Sutta* Vessavaṇa, w swojej roli króla yakkhów, mówi Buddzie, że choć niektórzy yakkhowie mają wiarę w Buddhę i jego nauki, to większość ich nie podziela, ponieważ uznają przestrzeganie moralnych nakazów za „nieprzyjemne i niepożądane" (DN 32). Później w tej samej suttcie Vessavaṇa stwierdza, że „niektóre istoty nieludzkie są okrutne, dzikie i przerażające. Nie słuchają ani Wielkich Królów, ani ich oficerów, ani ich sług. Podobnie jak wodzowie bandytów ... tak oni się zachowują."[455] Ale, dodaje, jeśli bhikkhu, przebywający w odległym miejscu, zostanie zaatakowany przez jednego z nich, może wezwać pomocy do wielkich yakkhów, ich dowódców i naczelnych dowódców, mówiąc: „Ten yakkha mnie pochwycił, zranił mnie, skrzywdził mnie, zranił mnie i nie chce mnie wypuścić!" (tamże)

Następnie pojawia się lista czterdziestu imion tych wielkich yakkhów, na których można wołać w takich okolicznościach. Ta lista sprawiedliwych dowódców yakkhów ilustruje wcześniej wspomniany punkt o rozmywaniu kategorii w materiałach źródłowych oraz niejednoznaczności związanej z terminem *yakkha*. Większość z tych imion pojawia się tylko tutaj, lub tutaj i w podobnej liście istot w *Mahāsamaya Sutta* (DN 20), i w tych przypadkach nie mamy innych informacji na ich temat. Kilka z nich to imiona znane z innych tekstów jako ważni yakkhowie, w szczególności Āḷavaka i Puṇṇaka. Jednak co najmniej sześć z tych „dowódców yakkhów" jest wyraźnie zidentyfikowanych w innych miejscach jako devy Tāvatiṃsy: Inda, Soma, Varuṇa, Pajāpati, Mātali i Pajunna. Jest również Mucalinda, władca nāgów, oraz Janesabha, który jest prawdopodobnie wariantową formą imienia Janavasabha, nazwy *gandhabby*, która była odrodzonym królem Bimbisārą. W samym tekście Mahāsamaya jeden z tych „yakkhów", Cittasena, jest zidentyfikowany jako *gandhabbā*.

Rodzaj kłopotów, jakie nieskruszeni yakkhowie mogą sprawić, jest dobrze zilustrowany przez następujący epizod zaczerpnięty z *Udāny*:

> Pewnej księżycowej nocy, starszy Sāriputta siedział na zewnątrz, pogrążony w *samādhi*. Dwaj yakkhowie akurat przelatywali przez niebo. Jeden z yakkhów, widząc światło księżyca

[453] Na przykład Sakka jest określany przez Moggallānę jako „ten yakkha" w MN 37.
[454] Będziemy badać tę skomplikowaną postać w sekcji dotyczącej Cātumahārājika devów w § 3:5,6.
[455] DN 32, tłumaczenie Maurice Walshe's, LDB, p. 471

odbijające się od świeżo ogolonej głowy Sāriputty, powiedział do swojego towarzysza: „Przyszło mi do głowy, przyjacielu, uderzyć w głowę tego bhikkhu."

Drugi yakkha, przerażony, odpowiedział: „Nie rób tego, przyjacielu! To *samaṇa* o bardzo wielkiej mocy." Ale pierwszy yakkha nie posłuchał ostrzeżenia towarzysza i zstępując na Sāriputtę, zadał mu potężny cios, który mógłby powalić słonia byka. Natychmiast po tym yakkha, krzycząc „Płonę!" upadł do Mahāniraya.

Stało się tak, że Moggallāna przechodził drogą w tym właśnie momencie i był świadkiem całego zdarzenia swoimi boskimi oczami (*dibbacakkhu*), a gdy Sāriputta wyszedł z medytacji, zapytał go, jak się czuje. „Czuję się dobrze, przyjacielu, ale mam lekki ból głowy."

„Cudowne to, przyjacielu Sāriputto, cudowne to, że potężny yakkha potrafił zadać cios w twoją głowę, który powaliłby słonia byka, a ty masz tylko lekki ból głowy."

„Cudowne to, przyjacielu Moggallāna, że swoimi boskimi oczami potrafisz dostrzec yakkhów! Co do mnie, nie potrafię nawet dostrzec *paṃsupisācaka*!"[456]

Niewidzialność yakkhów może być czymś, czym potrafią manipulować. W jednej z opowieści *yakkhinī* jest wyraźnie widziana przez strażników pałacowych, gdy porwała królewskiego księcia z zamiarem pożarcia go. Jednak, gdy niemowlę zaczęło ssać jej pierś, rozwinęła do niego uczucie i wychowała go jako yakkha, żyjąc z nim na cmentarzysku i żywiąc się ludzkimi ciałami. Problem polegał na tym, że chłopak, będąc w rzeczywistości człowiekiem, nie potrafił ukryć swojej formy przed wzrokiem, tak jak jego przybrana matka, *yakkhinī*. Ona nadała mu tę moc, karmiąc go „pewnym korzeniem" (*eka mūla*) (Jāt 513). Implicacja była taka, że sama potrafiła naturalnie stać się niewidzialna bez zewnętrznej pomocy.

W następującej historii widzimy przykład yakkhy, która zostaje nawrócona na Dhamma i nawet osiąga wejście w strumień.

Pewnego razu Buddha mieszkał w Taṃkitmañca, miejscu często odwiedzanym przez yakkhę Sūcilomę. Ten yakkha był laikiem za czasów Buddhy Kassapy, ale ponieważ pewnego dnia wszedł do sali Dhammy z ciałem brudnym od pracy w polu i położył się na kosztownej wykładzinie, został odrodzony jako yakkha z brzydkimi rysami twarzy i z włosami na ciele tak szorstkimi, jakby były to igły. (Jego imię oznacza „włosy-igły".)

Kiedy przyjaciel Sūcilomy, yakkha Khira, przyszedł go odwiedzić, skomentował Buddhę: „Ten jest prawdziwym *samaṇą*." Na co Sūciloma odpowiedział: „Zobaczymy, jak bardzo jest *samaṇą*." I zbliżył się do Buddhy, pocierając swoje ciało o niego. Kiedy Buddha odsunął się od niego, Sūciloma zapytał: „Czy boisz się mnie, *samaṇo*?"

„Nie boję się, ale twój dotyk jest zły (*pāpako*)."

„Zadam ci pytanie, *samaṇo*, a jeśli nie będziesz w stanie odpowiedzieć, zniszczę twój umysł, rozerwę twoje serce na kawałki albo chwycę cię za nogi i rzucę cię przez Ganges."

„Nie widzę nikogo na świecie, kto mógłby zniszczyć mój umysł, rozerwać moje serce na kawałki ani rzucić mnie przez Ganges, ale zadaj swoje pytanie, a ja na nie odpowiem." (SN 10:3 & Sn 2:5)

[456] Ud 4:4. Paṃsupisācaka to mała demoniczna istota leśna, przetłumaczona przez Johna Irelanda jako "duch błota".

Sūciloma zadał Buddzie pytanie dotyczące Dhammy, na które Buddha odpowiedział w wersach. Nie dziwi, że pytanie yakkhy Sūcilomy ujawnia zmartwioną naturę jego umysłu; chciał wiedzieć, skąd biorą się pożądanie i nienawiść, oraz dlaczego myśli miotają jego umysłem, jakby psotne dzieci miotały wroną. Buddha odpowiedział, że te zanieczyszczenia pojawiają się tutaj, wytwarzane wyłącznie przez siebie. Komentarz dodaje, że na końcu wygłoszonej przez Buddhę przemowy Sūciloma osiągnął stan *sotāpanny* i w wyniku tego osiągnięcia igły spadły z jego ciała, a on sam został ubrany w odzież devy i wieniec. Ponieważ „osoby w stanie wchodzącego w strumień nie istnieją w potwornych ciałach" (SN-a 10:3). Nie wszyscy yakkhowie, jak się okazuje, byli tak złowrogimi jak Sūciloma. Już w następnej suttcie w *Saṃyutta* Buddha spotyka yakkhę Maṇibhaddę, który mieszkał w *ceciya* (stupa) i z szacunkiem zadał swoje pytanie Buddzie.[457]

Być może największym z dowódców yakkhów jest **Āḷavaka**. Jego imię oznacza „mieszkaniec lasu" i historia jego nawrócenia opowiedziana jest w *Suttanipāta*, a następnie szeroko rozwinięta w komentarzu. To wydarzenie jest wymieniane jako jedno z kluczowych momentów w życiu Buddhy,[458] dlatego uznawano je za ważne dla tradycji. Z tego powodu, oraz z uwagi na liczne interesujące cechy tej historii, które rzucają światło na rozwój szerszego obrazu mitologicznego, warto poświęcić tej opowieści więcej uwagi.

Jądro historii, jak znajduje się w suttach[459], jest bardzo proste.

> Buddha przebywał w Āḷavi, gdzie znajdowało się miejsce zamieszkania (*bhāvanā*) yakkhi Āḷavaki. Yakkha podszedł do Buddhy i wyzwał go, mówiąc: „Wychodź!" Buddha odpowiedział: „Tak, przyjacielu" (*sādhāvuso*) i zaczął wychodzić. Yakkha potem nakazał Buddzie: „Wchodź!" i Buddha znowu spełnił polecenie. Powtórzono to jeszcze dwa razy, trzykrotnie yakkha rozkazał Buddzie wychodzić i wchodzić (*nikkhama … pavisa*). Za czwartym razem jednak Buddha odmówił posłuszeństwa. „Nie wyjdę, przyjacielu, rób, co chcesz."
>
> Yakkha Āḷavaka powiedział następnie, że zada pytanie Buddzie i zagroził, że jeśli nie będzie w stanie odpowiedzieć, to obali umysł Buddhy, rozerwie mu serce lub chwyci go za stopy i rzuci go przez Ganges. Na co Buddha odpowiedział, że nie widzi nikogo na świecie, „włączając devy, Mārę i Brahmę, *samaṇów* i brahminów, devy i ludzi," kto mógłby zrobić te rzeczy jemu. „Niemniej jednak, pytaj, co chcesz." (To wszystko jest dokładnie jak w historii o Sūcilomie).

Do tej pory sutta była w prozie, reszta, w tym zakończenie, jest już w metrum. Może to reprezentować dwie warstwy w tekście. Wiersze zaczynają się od serii pytań zadanych przez yakkhę, na które odpowiada Buddha. Na zakończenie, yakkha ogłasza: „Dziś poznałem, co jest dla mnie dobre w przyszłym życiu (*altho samparāyiko*) i jak dar może przynieść wielki owoc (*mahapphala*). Od teraz będę wędrował z miasta do miasta, wioski do wioski, chwaląc Buddhę i dobroć jego Dhammy."

Format pytań i odpowiedzi w części doktrynalnej tej suty jest powszechny w *Suttanipāta*, z dużym użyciem metafor, na przykład: „Jak przeprawić się przez rzekę? Wiarą przeprawia się przez rzekę." Akcent w całej tej serii kładzie się na poziom świeckiej Dhammy, tj. jak żyć dobrym życiem i osiągnąć korzystne odrodzenie, a nie na wyzwoleniu z *saṃsāry*. Ostatnie napomnienie

[457] Jego imię oznacza „Szczęśliwy Klejnot".
[458] Zobacz na przykład wstęp do Jātaka 469.
[459] Sn 1: 10. The *Āḷavakasutta Sutta*.

Buddhy brzmi: „Wierny gospodarz nie zazna cierpienia po swojej śmierci, jeśli będzie miał te cztery rzeczy: prawdę, sprawiedliwość, odwagę i hojność (*saccaṃ*, *dhammo*, *dhiti*, *cāgo*)" (tamże).

Opowieść, rozwinięta w komentarzu do tego tekstu, jest znacznie bardziej szczegółowa. Zaczyna się na długo przed przybyciem Buddhy na scenę. Rozważmy najpierw tę część:

> Pewnego razu król Āḷavi polował na pustkowiu i oddzielił się od swojej świty. Wracając samotnie z tuszą jelenia, zabłądził pod drzewo banyanowe, które było siedzibą yakkha Āḷavaki. Yakkha otrzymał pozwolenie od króla yakkhów (Vessavaṇy), by pożerać każdego, kto wejdzie w cień tego drzewa, więc porwał króla, mając zamiar zrobić z niego posiłek.
>
> Król jednak zawarł umowę z yakkhą. Obiecał, w zamian za swoje życie, codziennie dostarczać Āḷavace jednego człowieka i garnek ryżu. Āḷavaka zgodził się, ale ostrzegł, że życie króla będzie zagrożone, jeśli nie dotrzyma umowy.
>
> Przez jakiś czas król mógł dostarczać yakkhowi posiłki z więźniów ze swojej stolicy. Gdy zapasy się wyczerpały, nakazał każdej rodzinie wysłać jedno dziecko. Ta metoda nie trwała długo, ponieważ ludzie zaczęli uciekać z jego królestwa, zabierając ze sobą rodziny.
>
> Nadszedł dzień, w którym nie było nikogo, kogo można by wysłać, oprócz własnego syna króla. Król powiedział, że choć jego syn, książę, jest mu drogi, nic nie jest droższe dla człowieka niż jego własne życie. Nakazał ubrać chłopca w najdroższe szaty i zarządził, że zostanie wysłany do yakkhy następnego dnia. Tej nocy mały chłopiec spał na kolanach matki, królowej, podczas gdy ona płakała gorzko wraz z sześcioma tysiącami szanowanych służących. „Jutro będzie posiłkiem dla yakkhy!"
>
> Rankiem Buddha, przyglądając się światu swoim Okiem Buddhy (*buddhacakkhu*), dostrzegł tragiczną sytuację i wzbudził w nim Wielkie Współczucie (*mahākaruṇā*). Buddha dostrzegł również, że yakkha był gotów do osiągnięcia owocu strumienia, a książę, jeśli przeżyje, osiągnie w tym życiu owoc niepowrotności. Uporządkował swoje szaty i bez towarzysza udał się w podróż na 30 *yojana* do siedziby yakkhy Āḷavaki. (Sn-a 1: 10)

Opowieść do tego momentu, aż do interwencji Buddhy, zawiera kilka archetypowych motywów mitologicznych. Król, który poluje i zostaje oddzielony od swoich towarzyszy, wchodząc w sytuację z innego świata, to motyw obecny na przykład w walijskim *Mabinogion*. Demoniczna umowa prowadząca do nieuchronnej ofiary z pierworodnego syna to również powszechny element mitów i baśni. Jednak ta ofiara kryje w sobie coś więcej. Dwa dziwne szczegóły nasuwają prowokujące pytania. Po pierwsze, Król jest identyfikowany jako Āḷavaka Rājā. Ma to samo imię, co yakkha, i dlatego tekst niemal zawsze identyfikuje tego ostatniego pełnym tytułem *Āḷavakayakkha* (tłumaczone jako „Āḷavaka Yakkha"). Po drugie, istnieje sprzeczny element w wyborze księcia do ofiary, ponieważ tekst przypadkowo wspomina o smutku „szesnastu tysięcy" służących. (Są one faktycznie nazywane *dhātiya*, co oznacza piastunki, prawdopodobnie piastunki księcia, co sprawia, że liczba ta wydaje się jeszcze bardziej absurdalna). Oczywiście, w starożytnych Indiach istniała miłość do nierealnie dużych liczb, ale to rzuca nowe światło na wybór księcia do ofiary. Jedna piastunka dziennie zapewniłaby yakkhowi jedzenie przez ponad czterdzieści lat! Złożone razem, czy to, co widzimy, jest mitologicznym echem jakiegoś starożytnego rytuału ludzkiej ofiary związanej z sakralnym królem, jak w przypadku „Złotej Gałęzi" Frazera?

Przechodząc dalej, historia po przybyciu Buddhy zyskuje nowy, wyższy ton. Āḷavaka nie jest już przedstawiany jako prosty duch drzewa, lecz jako potężne i dość złośliwe bóstwo.

> Kiedy Buddha dotarł do rezydencji Āḷavaki, yakkha nie było w domu, gdyż uczestniczył w radzie yakkhów w Himavā. Pałac Āḷavaki składał się z ośmiu pięter, otoczony był murem z bramami i basztami, a od góry przykryty siatką z brązu. Całość przypominała niezrównany skarbiec, chroniony ze wszystkich stron, wysoki na trzy *yojana*.
>
> Strażnik bramy, yakkha imieniem Gadrabho, powitał Buddhę z szacunkiem i poinformował go o nieobecności swego pana. Buddha powiedział, że chciałby poczekać w środku. Gadrabho stanowczo odradził to. „To nieodpowiednie, Bhante. Yakkha Āḷavaka jest szorstki i brutalny. Nie ma szacunku ani dla matki, ani dla ojca, ani dla *samaṇów* i braminów, ani dla Dhammy. On przewróci twój umysł, rozdzieli twoje serce i złapie cię za nogi, wyrzucając cię albo przez ocean, albo całkowicie poza system świata!"
>
> Trzykrotnie Buddha ogłosił swoje zamiary, by poczekać na powrót Āḷavaki wewnątrz, a trzykrotnie strażnik powtórzył swoje ostrzeżenie. W końcu Gadrabho zauważył, że Buddha nie boi się i powiedział: „Jeśli wpuszczę cię do domu mojego pana bez jego zgody, moje własne życie będzie zagrożone. Pójdę powiadomić go o twoim przybyciu."
>
> Buddha wszedł do pałacu Āḷavaki i usiadł na jego nieziemskim tronie z klejnotów (*dibbaratanapallaṅka*), emanując wspaniałym blaskiem. Kobiety yakkhy Āḷavaki wyszły, aby oddać mu cześć, a Buddha rozpoczął wykład na temat Dhammy. „W poprzednich żywotach żyłyście moralnie i hojnie dawałyście, dlatego cieszycie się obecnym szczęściem. W tym życiu nie pozwólcie, by zazdrość i skąpstwo zdominowały wasze relacje ze sobą."
>
> W tym czasie dwaj inni yakkhowie, Sātāgiri i Hemavata, udawali się na radę w Himavā. Lecieli nad pałacem z wielką świtą, w różnych pojazdach. Yakkhowie nie mogą latać po prostu wszędzie, ale muszą podążać wyznaczonymi szlakami. Szlak do Himavā przechodził bezpośrednio nad pałacem Āḷavaki. Z powodu obecności Buddhy, nie mogli przelecieć nad pałacem. Dwaj yakkhowie zeszli na ziemię, by to zbadać, i byli pełni radości, widząc Buddhę. Oddali mu pokłon i powiedzieli: „Wielkie szczęście Āḷavaki, że Bhagawān przebywa w jego rezydencji!" Buddha dał im pozwolenie, po czym wyruszyli do Himavā.
>
> W międzyczasie strażnik bramy, Gadrabho, dotarł do Himavā i poinformował swojego mistrza, że Buddha czeka na niego w jego pałacu. Āḷavaka poczuł, że jego duma została upokorzona przed zebranymi, a gdy Sātāgiri i Hemavata przybyli niedługo później i zaczęli wychwalać Buddhę, mówiąc Āḷavace, jak wielkie szczęście go spotkało, że ma Nauczyciela w swoim domu, Āḷavaka wpadł w gniew. Stał stopą lewą na Górze Manosilātata, a prawą na Górze Kelāsa, oddalonych o sześćdziesiąt *yojana*, i wydobył z siebie wielki krzyk, który usłyszano na całym Jambudīpie: „Jestem Āḷavaka!"
>
> Yakkha wrócił do swojego pałacu koło miasta Āḷavi w dzikiej burzy, która wyrwała całe drzewa z korzeniami i porozrzucała dachówki miasta. Myślał, że wiatr wypędzi *samaṇę*, ale wiatr nie naruszył nawet fałd szat Buddhy. Āḷavaka próbował potem zabić Buddhę, wywołując ogromną burzę deszczową. Choć zalała ona las wielką powodzią, szaty Buddhy nie zostały zmoczone ani kroplą rosy. Następnie Āḷavaka sprawił, że góry wybuchły ogniem i dymem, a wielkie kamienie wyrzucano w niebo, mając nadzieję, że zmiażdżą Buddhę. Jednak głazy zamieniły się w nieziemskie kwiaty, spadając u stóp Buddhy.

Z coraz większym gniewem Āḷavaka, Yakkha, nie przestawał atakować Buddhy. Wysłał na niego zalew mieczy i strzał, potem deszcz gorących popiołów, następnie zaciekły piaskowy sztorm i deszcz gęstego błota. Wszystkie te rzeczy także zamieniły się w kwiaty i spadły u stóp Buddhy. Ale Āḷavaka wciąż nie był gotów przyznać się do porażki i sprawił, że na Buddhę opadła wielka czarna zasłona ciemności. „Widok ten na pewno przerazi tego *samaṇę* i sprawi, że ucieknie w rozpaczy!" Jednak Buddha rozproszył ciemność promieniowaniem, które przypominało blask słońca.

Yakkha nie rzucił jeszcze swojej ostatecznej i najbardziej przerażającej broni. Āḷavaka nie rzucił jeszcze flagi Dussāvudha na Buddhę. Była to jedna z Czterech Wielkich Broni świata: flaga materiałowa o straszliwej mocy. Jeśli rzucono ją w niebo, przez dwanaście lat nie spadłby żaden deszcz. Jeśli rzucono ją na ziemię, wszystkie drzewa i trawa uschłyby, a nic by już nie wyrosło przez ten sam okres. Jeśli rzucono ją do morza, ocean całkowicie by wyparował. Jeśli rzucono ją na górę, nawet tak wielką jak Góra Sineru, ta góra rozpadłaby się na kawałki. Gdy Āḷavaka wziął Dussāvudhę w ręce, devy całego dziesięciotysięcznego światowego systemu zgromadziły się na niebie, by obserwować. „Dziś odbędzie się wielka bitwa, a po pokonaniu Āḷavaki, błogosławiony nauczyciel przekaże mu Dhamma!"

Āḷavaka wyzwolił tę straszną broń, rzucając ją jak błyskawicę w stronę Buddhy, ale spadła ona bezszkodowo na ziemię przed nim i zamieniła się w szmatkę do mycia stóp. Wówczas wielka duma Āḷavaki, Yakkhy, została złamana, a Buddha mógł go pokonać miłością i życzliwością (*mettā*). Gdy trzy razy beznadziejny yakkha nakazał Buddzie opuścić jego siedzibę, a trzy razy nakazał mu powrócić, Buddha grzecznie się zgodził, mówiąc „Niech tak będzie, przyjacielu" (*sādhāvuso*).

Jednak przy czwartej próbie nakazania odejścia, Buddha odmówił posłuszeństwa. Āḷavaka podjął ostatnią próbę napuszenia, mówiąc Buddzie, że zada mu pytania, a jeśli nie odpowie na nie: „Zniszczę twój umysł, rozerwę twoje serce i chwycę cię za stopy, rzucając cię nad ocean albo poza cały system światów." Buddha odpowiedział, że nie ma nikogo, kto mógłby to zrobić, ale dał yakkhowi pozwolenie na zadanie swoich pytań.

W skarbcu Āḷavaki znajdował się rodzinny skarb jego rodu, pochodzący z czasów poprzedniego Buddhy, Kassapy. Była to złota tabliczka, na której w czerwonym barwniku zapisane były pytania i odpowiedzi, które wymienili ze sobą jego matka i ojciec z Buddhą Kassapą. Āḷavaka zadał te pytania Buddzie i zdziwił się, widząc, że jego odpowiedzi zgadzają się słowo w słowo z tym, co było zapisane na tabliczce! Po zakończeniu rozmowy, Āḷavaka osiągnął stan wejścia do strumienia.

Nastał ranek, a posłaniec króla przybył z małym księciem, przeznaczonym na posiłek yakkhy. Posłaniec króla podał dziecko Āḷavace, który teraz, zawstydzony swoim wcześniejszym postępowaniem, pokornie oddał je Buddzie, a ten z kolei przekazał je z powrotem posłańcowi króla. Od tego momentu, z racji bycia przekazywanym z ręki do ręki, książę nazywał się Hatthaka Āḷavaka ("Ręka Āḷavaki"). Książę dorósł i stał się jednym z największych świeckich uczniów Buddhy.

Widzimy, że przedstawienie Āḷavaki w późniejszej części opowieści ulega znaczącej zmianie. Z początkowo prostego ducha drzewa staje się on potężnym bóstwem natury, z wszystkimi siłami żywiołów pod jego kontrolą. Jego potęga jest podkreślona przez posiadanie jednej z Czterech Wielkich Broni, a krzyk, który wypuścił, stojąc na szczytach gór, jest klasyfikowany

jako jeden z Czterech Wielkich Krzyków[460]. W pierwszej części historii Āḷavaka jest opisany jako żyjący pod (lub może w) drzewie banyanowym, jak proste bóstwo drzewa; w późniejszej części jego rezydencja przekształca się w fantastyczny, umocniony pałac. Jednak najbardziej znaczący detal dotyczący znaczenia Āḷavaki to zgromadzenie deva z dziesięciotysięcznej światowej rzeczywistości (*dasasahassilokadhātu*), którzy przyszli, by być świadkami jego ostatecznej klęski z rąk Buddhy. Oznacza to, że jego nawrócenie było traktowane jako wydarzenie o kosmicznym znaczeniu.

Metamorfoza Āḷavaki z rodzaju olbrzyma mieszkającego w drzewie banyanowym, pożerającego nieszczęsnych podróżnych, w wielką i gniewną, wstrząsającą światem boskość, może być interpretowana na co najmniej dwa sposoby: tekstowo lub mitologicznie. Tekstowo, to co widzimy, to kolejne warstwy czasowe w tekstach. Istnieją cztery warstwy, składające się z różnych czasów:

1. Wersety sutt
2. Prozatorskie fragmenty sutt
3. Pierwsza część komentarza, przed pojawieniem się Buddhy na scenie
4. Pozostała część historii w komentarzu, w której dochodzi do spotkania Buddhy z yakkhą Āḷavaką, który teraz jest przedstawiany jako potężny bóg natury.

Niezależnie od tego, jak została skomponowana cała historia, ostateczna wersja, ze wszystkimi swoimi pozornymi sprzecznościami, stała się zaakceptowaną częścią dojrzałej tradycji i powinna być traktowana jako całość. Mit o Āḷavace pokazuje coś, co często występuje w buddyjskiej kosmologii: płynność rzeczywistości. Istota Āḷavaka, Yakkha, może być jednocześnie drzewnym olbrzymem i kosmicznym bogiem burzy, przejawiającym się w różny sposób na różnych poziomach. Dla króla, który jest człowiekiem o niskim charakterze moralnym (łowcy zawsze uważani są za takich w źródłach Pali), jest postrzegany jako dziki ogar żyjący w drzewie. Buddha, ze swoją wizją przewyższającą wizję devów, przenika do wyższego lub bardziej podstawowego poziomu rzeczywistości i dostrzega boską istotę zamieszkującą pałac o wysokości trzech *yojana*. Można zapytać, która wersja yakkhy jest „prawdziwa", ale to tylko rodzi głębsze zagadnienia metafizyczne dotyczące natury rzeczywistości i percepcji. Jednym z możliwych sposobów myślenia o tym jest uznanie Āḷavaki za jedną siłę lub istotę, manifestującą się inaczej na różnych poziomach, w zależności od percepcji obserwatora. Aby dodać kolejną warstwę, biorąc pod uwagę zamieszanie związane z imionami, Āḷavaka może być również postrzegany jako ciemny cień psychiki samego króla, nie negując jego rzeczywistości jako oddzielnej istoty na innych poziomach.

Oprócz samego króla Vessavaṇy, jedynym innym yakkhą w materiałach źródłowych o porównywalnej mocy do Āḷavaki jest **Puṇṇaka**, siostrzeniec Vessavaṇy:

[460] Dla innych Wielkich Broni, zobacz sekcję o Vessavaṇie w § 3:5,7. Pozostałe Wielkie Krzyki to: krzyk wypowiedziany przez Puṇṇakę, Yakkhę, kiedy pokonał króla Koravyę w grze w kości: „Wygrałem!" (Jāt. 546, eng. 545), krzyk Vissakamy, kiedy przyjął postać monstrum psa, by ukarać odwracających się bhikkhów, gdy nauka Kassapy Buddhy słabła: „Pożrę wszystkich – mnichów, mniszki, świeckich mężczyzn i kobiety, którzy czynią złe uczynki lub mówią przeciwko Dhammie!" (Jāt 469 ma Mātaliego robiącego to) oraz krzyk króla Kusi, kiedy stanął naprzeciw siedmiu królom, którzy przyszli, by ubiegać się o rękę jego ukochanej, księżniczki Pabhāvatī: „Jestem Wielkim Królem Rykiem Lwa, Kusa!" (Jāt. 531). Wszystkie te krzyki miały być słyszane nad całym kontynentem Jambudīpa. Sn-a 1:10.

Vidhura był wówczas bardzo wielkim mędrcem (*paṇḍitą*), a jego mądrość była szeroko znana w całym Jambudīpie. Król nāgów Varuṇa spotkał go podczas podróży do ludzkiego świata, a później wychwalał go przed swoją żoną, królową nāgów, Vimalą. Po wysłuchaniu opowieści o wspaniałym sercu mędrca, Vimalā poczuła pragnienie posiadania go i udawała chorobę, kładąc się do łóżka. Powiedziała swojemu mężowi, królowi, że tylko serce Vidhury może ją uzdrowić. Zrozpaczony, Varuṇa poprosił o pomoc swoją piękną córkę, księżniczkę nāgów Irandatī. Powiedział jej, aby wykorzystała swoje wdzięki do rekrutacji potężnego wojownika, który zdobędzie serce mędrca.

Ubrana w swoje najpiękniejsze szaty, piękna księżniczka nāgów udała się na górę w Himavā, gdzie, ozdobiona klejnotami i kwiatami, śpiewała i tańczyła, starając się wzbudzić namiętność w jakimś wielkim bohaterze. Zdarzyło się, że nad jej głową leciał naczelny yakkha Puṇṇaka, jadąc na swoim cudownym koniu stworzonym siłą umysłu (*manomayasindava*). Natychmiast zakochał się w księżniczce i zgodził się podjąć misję zdobycia serca Vidhury.

Vidhura był sługą króla Koravyi z rodu Kurów, a król miał słabość do hazardu. Puṇṇaka znał tę słabość i postanowił zdobyć mędrca, grając w kości przeciwko niemu. Puṇṇaka wiedział, że król nie postawi Vidhury na żadną nieistotną stawkę, ale znał miejsce, gdzie znajdował się cudowny klejnot, który należał do Króla Zwoju Koła. Ten klejnot był tak potężny, że gdy ktoś patrzył w niego, mógł zobaczyć cały system światów (*cakkavāḷa*), wszystkie miasta i wioski, góry i oceany, ziemię i niebiosa.

Po zdobyciu tego cudownego kamienia, Puṇṇaka poleciał na swoim koniu do stolicy kraju Kurów i wyzwał króla na grę w kości. Król Koravya zapytał go, kim jest i skąd pochodzi, mówiąc: „Bo twoja mowa nie jest mową człowieka z rodu Kurów." Puṇṇaka pomyślał, że jeśli ujawni swoje prawdziwe imię, król będzie go pogardzał i odmówi gry, ponieważ był tylko sługą Vessavy i nie pochodził z szlachetnego rodu. Dlatego podał swoje imię z poprzedniego ludzkiego wcielenia: „Jestem Kaccāyana, bramin z kraju Aṇga, panie."

Więc Puṇṇaka postawił swój klejnot i swojego konia, a król, pragnąc wygrać te cudowne nagrody, powiedział, że postawi wszystko, co ma, z wyjątkiem swojej osoby, swojej królowej i białego parasola (*setachatta* — symbolu swojej władzy). Król zawsze wygrywał w kości, ponieważ miał opiekuńczą devę (*ārakkhadevatā*), która była jego matką w poprzednim życiu. Latała w powietrzu, chroniąc go przed złymi rzutami. Gdy Puṇṇaka zorientował się, co się dzieje, spojrzał na nią z gniewem, szeroko otwartymi oczami. Deva, rozpoznając go jako potężnego yakkhę, uciekła w przerażeniu aż do żelaznych gór na krańcu systemu światów. Tak więc, pozbawiony swojej nadprzyrodzonej pomocy, król przegrał, a Puṇṇaka łatwo wygrał grę. Kiedy kości wypadły na jego korzyść podczas ostatniego rzutu, Puṇṇaka klasnął w dłonie i trzykrotnie krzyknął na głos: „Wygrałem! Wygrałem! Wygrałem!" I ten wielki okrzyk rozległ się po całym Jambudīpie.

Puṇṇaka zażądał jako swoją nagrodę tylko samego mędrca Vidhurę. Kazał mu chwycić ogon konia, a stopy postawić mocno na nogach zwierzęcia, po czym uniósł go w niebo, a cały lud płakał głośno. Puṇṇaka zabrał go do Himavā i postawił na Kāḷāgiri, Czarnej Górze. „Po co mi ten mędrzec żywy? Zabiję go, zabiorę jego serce i dam je królowi nāgów, aby zdobyć piękną Irandatī i udać się do królestwa bogów (*devaloka*)."

Puṇṇaka pomyślał, że lepiej będzie, jeśli nie zabije Vidhury własnoręcznie, więc postanowił najpierw przestraszyć go tak, aby umarł ze strachu. Yakkha przyjął swoją

najstraszniejszą postać (*bheravayakkarupa*), chwycił Vidhurę w paszczę i potrząsał nim, udając, że zamierza go zjeść. Lecz mędrzec nie okazał żadnego strachu, nie wykazując żadnej oznaki trwogi. Puṇṇaka zamienił się w ogromnego słonia, lwa i potężnego węża, ale żadne z tych przerażających kształtów nie wywarły wpływu na niezachwianego mędrca. Następnie Puṇṇaka próbował wywołać potężny wiatr, aby zdmuchnąć Vidhurę z góry, ale ani jeden włos na jego głowie się nie poruszył. Yakkha przyjął formę gigantycznego słonia i potrząsał całą górą swoimi ogromnymi trąbami, ale nie udało mu się zrzucić Vidhury z wierzchołka. Nie mógł również przestraszyć mędrca, wchodząc w górę i wydając przerażający dźwięk.

W końcu yakkha uznał, że nie pozostało mu nic innego, jak tylko zniszczyć Vidhurę własnoręcznie, więc pochwycił go i zaczął gwałtownie nim miotać. Zanim jednak zdołał rzucić nim z góry i roztrzaskać o skały, mędrzec przemówił: „Zanim mnie zabijesz, rozsądnie będzie dać mi szansę na wypowiedzenie się. Rzadko pojawia się na świecie mędrzec taki jak ja, i nie powinieneś przegapić okazji, by usłyszeć kilka słów mądrości. Potem możesz zrobić ze mną, co zechcesz."

Puṇṇaka więc postawił mędrca na ziemi i wysłuchał jego nauk o drodze życia zgodnej z Dhammą. W końcu serce yakkhy zostało poruszone i ze skruchą zaproponował, że odwiezie mędrca do domu, lecz Vidhura zapragnął najpierw udać się do królestwa nāgów. Tam również nawrócił króla i królową nāgów. Król nāgów zgodził się, że sercem mędrca jest jego mądrość, uznał więc misję za spełnioną i oddał swą córkę Puṇṇace, a Puṇṇaka podarował Vidhurze magiczny klejnot. Yakkha następnie poleciał z Vidhurą z powrotem do Królestwa Kuru, gdzie wszyscy radowali się z jego bezpiecznego powrotu, a Vidhura przekazał klejnot królowi Koravyi.[461]

Vidhura jest zidentyfikowany jako jedno z wcześniejszych wcieleń Buddhy, co podkreśla paralelizm między historiami Āḷavaki i Puṇṇaki: obaj ci potężni wodzowie yakkhów zostali odciągnięci od swych morderczych zamiarów przez Buddhę lub Bodhisattę, i później stali się opiekunami *Buddhasāsany* (religii buddyjskiej), będąc wśród prawych wodzów yakkhów, do których może zwrócić się bhikkhu w potrzebie, nękany przez siły nadprzyrodzone[462]. Pewien ciekawy punkt w drugiej historii, który rzuca światło na starożytne społeczeństwo Indii, to użycie słowa tłumaczonego powyżej jako „sługa" — *dāsa*, które może być również oddane jako „niewolnik"[463]. Zdaje się, że w praktyce istniała niewielka różnica między tymi dwoma kategoriami. Vidhura jest opisywany jako żyjący w luksusie, z licznymi żonami i konkubinami, ale król Koravya wciąż ma władzę, by postawić jego osobę jako stawkę w grze hazardowej. Podobnie Puṇṇaka jest określany jako *dāsa* Vessavaṇy i musiał uzyskać jego pozwolenie, zanim podjął się swojej misji. Co więcej, powodem, dla którego Puṇṇaka — potężny wódz yakkhów — nie ujawnia swojej prawdziwej tożsamości królowi, jest obawa, że ten mógłby być drażliwy na punkcie kasty i odmówić gry z *dāsą*!

To również ukazuje ciekawą ambiwalencję w naturze yakkhów. Chociaż zawsze są przedstawiani – przynajmniej przed duchowym nawróceniem – jako dzicy i krwiożerczy, są jednocześnie związani surowymi prawami swojego rodzaju i podlegają swojemu królowi, Vessavaṇie. Choć mogą pożerać ludzi, zazwyczaj robią to tylko w bardzo konkretnych granicach ustalonych przez króla Vessavaṇę; na przykład tylko ci, którzy schronili się w cieniu jego drzewa banianowego,

[461] Jāt 546 (Eng. 545), the Vidhurapaṇḍita Jātaka
[462] DN 32, the Āṭānāṭiya Sutta.
[463] w najwcześniejszym kontekście *dāsa* rzeczywiście odnosiło się do nie-Aryjskich mieszkańców Indii

mogli stać się posiłkiem Āḷavaki. Podobnie, mimo że yakkhowie potrafią latać w powietrzu, poruszają się jedynie określonymi ścieżkami. Równie ambiwalentna jest pozycja yakkhów w kosmicznej hierarchii; podobnie jak inni mitologiczni mieszkańcy *cakkavāḷa*, niełatwo przypisać ich do trzydziestu jeden sfer egzystencji czy pięciu krain odrodzenia. Egzystencja jako yakkha jest zazwyczaj uważana za *duggati* (nieszczęśliwe lub niskie odrodzenie), ale widzieliśmy, jak Buddha powiedział żonom Āḷavaki, że ich obecny stan jest wynikiem dobrego kamma uczynionego w przeszłości.

Te opowieści ukazują również coś z relacji rodzinnych wśród yakkhów. Āḷavaka posiada rodzinny skarb przekazywany przez matkę i ojca, a Puṇṇaka jest opisany jako siostrzeniec Vessavaṇy. Sugeruje to, że yakkhowie rozmnażają się w taki sam sposób jak ludzie, jednak w innych opowieściach wydają się powstawać spontanicznie, jak devy[464]. W kilku aspektach więc yakkhowie są trudni do sklasyfikowania. Czy najlepiej uważać ich za rodzaj demonów, czy może za niższą klasę bóstw? Być może najlepiej po prostu traktować ich jako *sui generis* – odrębną kategorię istot nadludzkich; często używa się słowa *amanussa*, „nie-człowiek", jako synonimu dla *yakkha*.

Rodzinne relacje yakkhów są przejmująco zilustrowane przez dwie podobne historie z Saṃyutta Nikāya. W pierwszej z nich, *yakkhinī* (żeńska forma yakkhy), znajdująca się w nędznym stanie, poszukuje pożywienia ze swoim małym synkiem, gdy słyszy arahanta Anuruddhę recytującego wersety Dhammy. Ucisza dziecko, które zaczyna marudzić, i wyraża pragnienie, by przez słuchanie Dhammy oraz praktykowanie nieszkodzenia i cnoty, mogli uwolnić się od *pisācayoni* (SN 10:6). To ostatnie słowo oznacza dosłownie „narodziny jako *pisāca*" – rodzaj niskiej istoty, którą omówimy dalej. Komentarz dodaje szczegóły: jedzenie, którego szukali, to mocz, kał, ślina i inne takie nieczystości, co czyniło ich stan egzystencji bardzo podobnym do petów. Słodki dźwięk głosu Anuruddhy poruszył yakkhinī do szpiku kości i zainspirował ją do przestrzegania wskazań od tamtego momentu (SNa 10:6). Druga historia jest podobna, z tą różnicą, że matka-yakkha miała dwoje dzieci – chłopca i dziewczynkę. Podsłuchali oni dyskursu Buddhy i ta matka również uciszyła głodne dzieci, a sama osiągnęła *sotāpatti* tylko dzięki usłyszeniu Dhammy. Komentarz mówi, że cała trójka została przemieniona w devów. Nawet dziewczynka, która była zbyt mała, by zrozumieć Dhammę i nie została *sotāpanną*, osiągnęła odrodzenie jako deva dzięki wpływowi swojej matki[465]. Te historie raz jeszcze ukazują zamazane granice między yakkhami, *pisācami*, petami i devami.

Kiedy zwracamy uwagę na literaturę Jātak, widzimy, że demoniczna strona yakkhów jest zdecydowanie podkreślana. Dowiadujemy się też wielu ciekawych szczegółów na temat natury tych istot — na przykład, że czasami mieszkają one w swoich własnych miastach (*yakkhanagara*), a nawet gdy przybierają ludzką postać, można je rozpoznać po czerwonych oczach i braku cienia (Jāt 1), oraz że boją się żelaza i liści palmowych (Jāt 510). Yakkhowie często są przedstawiani jako zamieszkujący odludne miejsca: pustynie, lasy lub góry. Czasami góra nosi imię yakkhy, a czasem to yakkha otrzymuje imię od góry.[466]

Niektórzy yakkhowie mieszkają na cmentarzyskach i żywią się ludzkimi zwłokami, ale byłoby zbyt uproszczone zakwalifikować je jako zwykłe potwory. Znowu pojawia się kwestia ich paradoksalnie przestrzegającej prawa natury:

---

[464] Na przykład w *Jātaka* 432 (Jātaka o Vidhurze), znajdują się przykłady obu rodzajów narodzin

[465] N 10:7 i komentarz

[466] W SN-a 10:1 wspomniano o jakchu Indace, który mieszkał na górze Inda. Istnieje również Yugandhara wymieniony wśród wielkich jakchów w DN 32.

> Pewnego razu sprawiedliwy władca Bārāṇasī, król Sīlavakumāra, został obalony przez swojego wroga, złego króla Kosali. Dobry król, razem ze swoimi ministrami, został zabrany na cmentarzysko, pochowany po szyję i pozostawiony na śmierć.
>
> Stało się tak, że na tym cmentarzysku mieszkało wielu yakkhów, którzy żywili się mięsem ludzkich zwłok. Dwóch z nich zaczęło się kłócić o ciało, które leżało na granicy ich terytoriów. Nie mogąc rozwiązać sporu sami, postanowili udać się do króla Sīlavakumāry. "Nie możemy sami podzielić ciała, ale ten król Sīlavakumāra jest sprawiedliwy (*dhammika*) i to on może dokonać podziału. Chodźmy do niego!"
>
> Tak więc yakkhowie, ciągnąc ciało za nogę, udali się do miejsca, gdzie król Sīlavakumāra był pochowany, i poprosili go o rozstrzygnięcie sporu. Król zgodził się rozwiązać problem, ale powiedział, że najpierw musi się wykąpać, zjeść i napić. Używając swojej magicznej mocy (*ānubhāva*), zabrali wszystko, czego potrzebował, z pałacu uzurpatora, i pozwolili królowi wykąpać się, zjeść i napić. Kiedy skończył, yakkhowie zapytali, czy mogą wykonać jakąś inną usługę. "Tak, jest coś. Przynieście mi królewski miecz (*maṅgalakagga*), który leży przy poduszce uzurpatora." Yakkhowie wykonali to polecenie, a król użył miecza, aby podzielić ciało wzdłuż, od głowy w dół. (Jāt 51)

Yakkhowie są często przedstawiani jako posiadający ogromną moc, czasami wykorzystywaną do własnych celów, a innym razem w służbie ludzkich panów.

> W tym czasie dziesięciu braci, z których każdy był potężnym bohaterem, podbijało całą Jambudīpę[467]. Jednak nie udało im się podbić miasta Dvāravatī, ponieważ było ono chronione przez yakkhów (*amanussapariggahita*, dosłownie „posiadające przez nienaturalnych"). Yakkha w kształcie osła patrolował wzgórza wokół miasta, a gdy dostrzegał zbliżającego się wroga, ryczał jak osioł, a całe miasto, dzięki mocy yakkhów (*yakkhānubhāvena*), unosiło się w powietrze i osiadało na wyspie na oceanie.
>
> W rozpaczy, nie mogąc zakończyć swoich podbojów, Dziesięciu Braci zwróciło się o pomoc do słynnego mędrca, który powiedział im, że muszą odnaleźć osła i uzyskać jego pomoc, okazując mu pokorę. Zrobili to, chwycili nogi osła i błagali go, by nie ryczał, gdy będą zbliżać się do miasta. Yakkha-osioł zgodził się im pomóc, ale powiedział, że nie będzie w stanie powstrzymać się od ryczenia. „Jednak," dodał, „jeśli wbicie żelaznych kołków w ziemię przy czterech bramach miasta i przymocowanie do nich żelaznych pługów za pomocą żelaznych łańcuchów, miasto nie będzie w stanie unieść się."
>
> Zrobili to, a tym samym zakończyli podbój całego Jambudīpa. (Jāt 454)

Preferowaną dietą yakkhów jest ludzkie mięso, które pozyskują albo z martwych ciał, albo zabijając niczego nieświadomych podróżnych. Samice yakkhów (*yakkhī* lub *yakkhinī*) są w tym względzie jeszcze bardziej brutalne. Często przedstawiane są jako kradnące i jedzące ludzkie niemowlęta:[468]

> Yakkhinī, która przybrała przyjemną ludzką postać, oszukała kobietę, by pozwoliła jej pobawić się jej małym chłopcem. Mając dziecko w rękach, szybko uciekła z nim, mając zamiar uczynić z niego posiłek. Matka ruszyła za nią i złapała *yakkhinī* za ramię. Obie stanęły w zaciekłej kłótni na głównej ulicy, każda twierdząc, że to ona jest prawdziwą

[467] W kontekście tej historii południowy kontynent wyspowy może być uznany za odpowiednik Indii.
[468] Zobacz też Dhp-a 1:4, Dhp-a 21:2, Jāt 513.

matką. Zgromadził się tłum mieszkańców miasta i zabrali obie kobiety do mędrca (*paṇḍity*) Mahosadhy, by rozstrzygnąć, która z nich jest prawdziwą matką.

Mędrzec natychmiast rozpoznał *yakkhinī* po jej czerwonych i nieruchomych oczach, ale dla dobra widzów przeprowadził pokaz. Narysował linię na piasku i poprosił obie rywalizujące "matki", by trzymały dziecko za ręce i nogi i ciągnęły je. "Kto z was zdoła przeciągnąć dziecko przez linię, ten je zabierze."

Oczywiście prawdziwa matka, nie mogąc znieść krzyków dziecka, które było w ten sposób okrutnie traktowane, natychmiast puściła je i stanęła, płacząc. W ten sposób ujawniono ją wszystkim jako prawdziwą matkę. Mahosadha upomniał *yakkhinī*: "Jesteś wielką głupią; przez złą kamma w przeszłości, odrodziłaś się jako *yakkhinī*, a mimo to nadal pragniesz czynić zło. Od tej pory nie popełniaj więcej złych czynów."[469]

Kobiece yakkhi są również znane z przyjmowania pięknego wyglądu, aby uwieść nieostrożnych mężczyzn, którzy w ten sposób wpadają w zgubę:

Aby dotrzeć do słynnego ośrodka naukowego w Takkasilā, podróżny musiał przejść przez straszną dzicz znaną jako *Amanussakantāro* („pustynia nieludzkich istot"), która była pełna yakkhów. *Yakkhini* magicznie tworzyły przy drodze przyjemne pawilony, pokryte jaskrawymi kolorami i pełne kuszącego jedzenia i napojów. Tam *yakkhinī* leżała na miękkim posłaniu w postaci młodej i pięknej kobiety. Wołała do przechodniów: „Podróżny! Wyglądasz na zmęczonego, głodnego i spragnionego! Chodź, odpocznij trochę, jedz i pij." Gdy tylko wszedł do środka i usiadł na kanapie obok *yakkhinī*, nierozważny podróżnik zostawał ogarnięty żądzą z powodu piękna jej ciała i upajającego zapachu jej perfum. Ulegając namiętności, oddawali się cielesnym stosunkom, a zaraz potem ona pożerała go żywcem („z krwią jeszcze płynącą" – *lohitena paggharantena*). (Jāt 96)

Ale czasami, nawet w tych dzikich *yakkhinī*, łagodniejsze uczucia brały górę:

Pewnego razu żyła pewna *yakkhinī* o twarzy konia (*assamukhī*). Zostało jej przydzielone przez Vessavaṇę terytorium o powierzchni trzydziestu *yojana*, na którym miała prawo łapać i pożerać wszelkich podróżnych. I przez wiele lat tak robiła. Jednakże, gdy niosła pewnego przystojnego młodego bramina do swojej jaskini, jej pożądanie wzbudził kontakt z jego ciałem, i zamiast go zjeść, postanowiła zatrzymać go jako męża. Od tej pory, kiedy wychodziła na polowanie na swoje ofiary, zamykała wejście do jaskini wielką skałą, obawiając się, że jej mąż ucieknie. Teraz, kiedy zabijała kogoś, oprócz zabrania ciała na swoją kolację, zabierała także jedzenie i inne zapasy, które ofiary mogły mieć przy sobie, aby wykorzystać je dla brahmina.

Z biegiem czasu poczęła od brahmina i urodziła syna o normalnym wyglądzie ludzkim, chociaż posiadał on siłę i szybkość yakkhy. Kiedy chłopiec dorósł, zapytał swojego ojca, dlaczego jego matka wygląda tak inaczej od nich. "Ona jest yakkhą, mój synu, a my jesteśmy ludźmi." Chłopiec zapragnął żyć wśród ludzi i wymyślił sposób, by uciec razem z ojcem. Udało mu się usunąć skałę, co było poza siłami brahmina, i obaj uciekli.

Yakkhinī podjęła pościg, ale udało im się dotrzeć do rzeki, która wyznaczała granicę jej terytorium, a ona nie mogła jej przekroczyć. Błagała ich, by wrócili, żałośnie pytając, jakie przewinienie popełniła i dlaczego chcieli ją opuścić. Chłopiec odpowiedział, że ona jest yakkhą, a oni ludźmi, i że pragną żyć wśród swojego rodzaju. Zrozpaczona ich decyzją,

[469] Jāt 542, (Eng. 546) the Mahāummagga Jātaka.

> powiedziała do swojego syna: „Jeśli musicie odejść, powinniście wiedzieć, że życie wśród ludzi nie jest łatwe. Znam magiczną formułę (*vijjaṃ* — dosł. „wiedza") znaną jako Zaklęcie Cintāmaṇi, dzięki któremu można odczytać odciski stóp pozostawione nawet dwanaście lat temu. Nauczę cię tego, a dzięki temu będziesz mógł zarobić na życie."
>
> Zrobiła to, podczas gdy syn i mąż stali na przeciwległym brzegu rzeki, słuchając. Gdy skończyła, powiedziała, że jej serce jest złamane i że nie może żyć bez nich. Uderzyła się w pierś i natychmiast padła martwa. Kiedy upewnili się, że rzeczywiście nie żyje, obaj przekroczyli rzekę, zbudowali stos pogrzebowy dla jej ciała i spalili ją z pełnym szacunkiem i ceremoniałem. (Jāt 432)

Istnieją również inne aspekty relacji między ludźmi a yakkhami, które zasługują na uwagę. Ludzie czasami czcili yakkhów i składali im ofiary, chociaż często mięso kończyło jako pożywienie dla wilków i wron (Jāt 113). Jedna historia opowiada o regularnej ofierze składanej "w obecności" yakkhy o imieniu Cittarāja (Jāt 276). Z perspektywy buddyjskiej te rytuały były obrzydliwe, ponieważ wiązały się z rzezią istot żywych.

> W tamtym czasie ludzie oddawali cześć devom (*devamaṅgalikā*) i składali wielkie ofiary (*balikamma*), które wiązały się z zabijaniem wielu kóz. Sprawiedliwy król, obejmując tron, postanowił położyć kres tym rytuałom i ogłosił rozkazem, bijąc w bębny, że wszelka destrukcja istot żywych ma zostać zaprzestana.
>
> To rozzłościło to yakkhów, którzy zwołali zebranie w Himavā i postanowili zabić króla. Wysłali pewnego dzikiego yakkhę, który trzymał rozżarzony żelazny młot wielkości dachu, aby zakończyć życie reformatora. Jednak Sakka, król devów, interweniował i stanął w powietrzu nad yakkhą, trzymając swoje błyskawice. Z przerażeniem yakkha wycofał się. (Jāt 347)

Yakkhowie są także znani z tego, że od czasu do czasu opanowują ludzkie umysły (*gaṇhāti* lub *paviṭṭha*), doprowadzając ich do obłędu. Āḷavaka był podobno jednym z takich yakkhów: jeśli wędrowny asceta natrafiłby na jego siedzibę i nie potrafiłby zadowalająco odpowiedzieć na jego pytania, używałby swoich psychicznych mocy, aby stworzyć subtelną formę (*sukhumattabhāva*) i sprawić, że umysł takiego ascety stawał się pomieszany (*khittacittā*) (Sn-a 1: 10). W Mahāumagga Jātaka (Jāt 542, eng 546) wspomniano o yakkhie imieniem Naradeva, który opanowywał pewnego mężczyznę w noc nowiu, zmuszając go do szczekania jak pies. Opętanie przez yakkhę jest wymieniane jako jeden z ośmiu rodzajów obłędu[470]. Istniał także rodzaj jasnowidza znany jako *bhūtavejja*, specjalizujący się w egzorcyzmach yakkhów (Jāt 228). Jedna z opowieści o opętaniu przez yakkhę jest interesująca nie tylko ze względu na szczegóły dotyczące tego zjawiska, ale także z powodu pewnej moralnej ambiwalencji, jaką zawiera historia *sāmaṇery* (nowicjusza) Sānu:

> Był pewien *sāmaṇera* imieniem Sānu, który był znany z pięknego sposobu nauczania Dhammy, „jakby zstępował z Drogi Mlecznej (*ākāsagaṅga*, dosłownie „Niebiański Ganges") na ziemię". Zawsze podejmował postanowienie: „Niech zasługi mojego nauczania trafią do mojej matki i ojca". Jego ludzie rodzice nie wiedzieli o tym, ale była

[470] Jāt 378 – osiem rodzajów szaleństwa to: szaleństwo związane ze zmysłowością, szaleństwo związane z gniewem, szaleństwo związane z błędnymi poglądami, szaleństwo związane z ignorancją, opętanie przez pety (duchy), opętanie przez yakkhów (istoty nadprzyrodzone), szaleństwo spowodowane przez alkohol, szaleństwo spowodowane przez rozpacz.

pewna *yakkhinī* (samica yakkha), która w poprzednim życiu była jego matką i zawsze przychodziła z devami, aby słuchać jego nauk. Mówiła: „Dziękuję *sāmaṇerze* za zasługi, które mi daje." Devy darzyły *sāmaṇerę* szacunkiem, jakby był samym Mahābrahmą. Dzięki *sāmaṇerze*, devy darzyły również *yakkhinī* wielkim szacunkiem. Kiedy yakkhowie organizowali zebranie, chwalili ją jako „matkę Sānu" i dawali jej najlepsze miejsce, najlepsze jedzenie i najlepsze napoje. Nawet yakkhowie o wielkiej mocy ustępowali jej miejsca lub dawali jej swoje miejsce.

Gdy *sāmaṇera* Sānu dorósł, zaczął odczuwać niezadowolenie z życia bhikkhu i postanowił wrócić do domu swoich rodziców, ogłaszając zamiar powrotu do życia świeckiego. Jego matka próbowała go odwieść od tej decyzji, ale na próżno. W końcu ustąpiła i zaczęła przygotowywać dla niego ryżową zupę, wciąż mając nadzieję, że zmieni zdanie.

W tym momencie *yakkhinī* zastanawiała się: „Jak się ma *sāmaṇera*? Czy dostaje jałmużnę, czy nie?" Po zbadaniu sytuacji odkryła, że wrócił do domu swoich rodziców z zamiarem zrzucenia habitu. „*Sāmaṇera* przyniesie mi wstyd przed wielkimi i potężnymi devami (*mahesakkhā devatā*). Muszę pójść i przeszkodzić mu w tym." Poszła więc do niego i opętała jego ciało (*sarīre adhimuccitvā*); zgiął szyję, a z jego ust zaczęła ściekać ślina, po czym upadł na ziemię. Kiedy jego ludzka matka zobaczyła stan swojego syna, pobiegła do niego w pośpiechu, wzięła go na kolana i objęła. Wszyscy mieszkańcy wioski przyszli z ofiarami, ale ona tylko płakała i głośno wołała:

Ci, którzy przestrzegają dni *uposathy*

i prowadzą święte życie,

Z tymi yakkhy nie igrają,

Tak usłyszałem od arahantów.

Ale dzisiaj yakkhy bawią się z Sānu.

Yakkhinī powtórzyła te wersy i potwierdziła, że są prawdziwe. Następnie wypowiedziała kolejne strofy:

Jeśli chcesz, aby Sānu się obudził,

Słuchaj słów yakkhów.

Nie popełniaj złych czynów, ani jawnych, ani w tajemnicy,

Bo jeśli uczynisz złą kamma, teraz lub w przyszłości,

Nie uciekniesz od cierpienia,

Nie unikniesz męki.[471]

To mówiąc, *yakkhinī* uwolniła Sānū, który obudził się, nie wiedząc, dlaczego znajduje się w takim stanie, leżąc na kolanach matki. (Dhp-a 23:5)

W zakończeniu, po dalszej rozmowie ze swoją ziemską matką, Sānu dostrzegał błąd swoich działań i powrócił do życia bhikkhu. Ta opowieść zawiera szereg istotnych szczegółów. Widzimy tutaj zamazywanie granic między kategoriami yakkhy i devy; była matka chłopca jest zawsze

[471] Słowo użyte to *uppaccati*, które sugeruje płonięcie w *niraya* (piekle).

identyfikowana jako yakkha, a mimo to swobodnie spędza czas z devami. Jej wątpliwy charakter moralny ujawnia się w jej motywach, by nie chciała, by Sānu porzucił zakon: zbyt bardzo cieszy się przywilejami, które otrzymuje od devów i yakkhów. Zauważmy również, że dopóki nie mówi, ludzka matka Sānū i inni nie są świadomi jej obecności, a mimo to zakładają, że napad chłopca jest wynikiem ingerencji yakkhów. Użycie przez matkę liczby mnogiej w rodzaju męskim (*yakkhā*) wskazuje, że nie jest ona bezpośrednio świadoma *yakkhinī*. Wydaje się, że tego rodzaju opętanie zawsze uznawano za rezultat posiadania przez yakkhów.

Kiedy rozważymy wszystkie dostępne dowody, yakkhy wydają się być klasą istot, które stoją gdzieś pomiędzy brutalną fizycznością ludzkości a subtelniejszą naturą devów. Istnieje szeroki zakres w obrębie klasyfikacji yakkhy. Najbardziej prymitywny typ, często określany jako *amanussa* (istoty nie-ludzkie), jest dziki i surowy, żyjący z ludzkiego mięsa, czasami nawet zamieszkujący cmentarze. Najwyższy typ yakkh jest ledwie rozróżnialny od devów. Zwykle rodzą się w sposób ludzki, mają rodzinne relacje jak my, ale czasami mówi się, że pojawiają się spontanicznie, jak devy. W niektórych historiach, jak incydent z Sāriputtą i Moggallāną, są niewidoczni dla zwykłych ludzkich zmysłów, znów podobnie jak devy. A mimo to, są wystarczająco fizyczni, by żywić się ciałami zwłok, a nawet nieczystościami. Fragment w *Milindapañhā* doskonale ilustruje tę niejednoznaczność. Król Milinda pyta bhikkhu Nagāsenę, czy rzeczywiście istnieją yakkhy na świecie i czy rodzą się i umierają jak my. Gdy dowiaduje się, że tak, pyta, dlaczego nie widzimy ich ciał po śmierci. Odpowiedź brzmi, że jednak je widzimy. Ich ciała po śmierci przybierają postać robaków, insektów, ptaków i zwierząt (Mil. 5:2,7, ang. v2, s. 90–91).

3:4:3 PISĀCASY I PAṂSUPISĀCAKASY

Pisācy to szczególnie nieprzyjemna odmiana małych yakkhów. Słowo *pisāca* jest etymologicznie dalekim krewnym angielskiego słowa "*fiend*" i wiele tłumaczeń oddaje je jako "goblin". Mówi się, że istnieje "wiele, wiele" rodzajów *pisāców* (DN-a 2), ale w tekstach wymieniane są tylko dwa: *pisācillikā*[472], które żyją w dziuplach drzew, oraz *paṃsupisācaka*[473], które żyją na wysypiskach odpadków i kupach nawozu. *Pisācy* są niezwykle brzydcy i przerażający z wyglądu, a powszechnie mówi się, że ktoś brzydki wygląda "jak *pisāca*". Przykładem może być fragment w Vinai (regułach monastycznych) dotyczącym higieny osobistej, gdzie mówi się, że ktoś, kto nie przycina włosków w nosie, wygląda "jak *pisācillika*" (Vin Mv 3). Inne miejsca opisują brzydką kobietę jako mającą "koszykowatą głowę, opadające piersi, tłusty brzuch i wyglądającą strasznie jak *pisāca*" (MN-a 66). Chłopak urodzony z deformacjami, z rękami i nogami, oczami, uszami, nosem i ustami w niewłaściwych miejscach, mówi się, że jest "tak zdeformowany jak *paṃsupisācaka*" (Dhp-a 5:3). Osoba z niższej kasty jest opisana jako mająca "zły kolor" (*dubbaṇṇo*) przypominający spalony pień, "jak *paṃsupisācaka*" (SN-a 3:21).

Pisācy, podobnie jak ich kuzyni yakkhowie, czasami są uważani za istoty żywiące się ludzkim mięsem[474]. Jednak czasami widzi się je żywiące się brudem, szczególnie nieszczęsnymi *paṃsupisācakami*[475]. *Pisācy* są często wymieniani jako istoty, które budzą strach w samotnych miejscach (Vin Pāc 55 & DN-a 2). *Pisācy*, podobnie jak yakkhowie i pety, mogą czasami wydzielać śmiertelną truciznę (Jāt 510). Mówi się, że wszędzie tam, gdzie przebywa Buddha, siła jego *mettā* ("miłującej dobroci") chroni wszystkich ludzi w danym regionie przed działaniami *paṃsupisācaków* (DN-a 4). Mimo niebezpieczeństwa i terroru, którymi charakteryzują się wszyscy *pisācy*, *paṃsupisācacy* często są przytaczani jako synonim nieistotnej istoty. Na przykład, kiedy porównuje się wielką różnicę między mocą Buddhy a mocą jego największych uczniów, różnicę tę porównuje się do zestawienia *paṃsupisācaka* z Sakką, królem devów (AN-a 3:81).

Pisācay, w przeciwieństwie do yakkhów, nie mają w tekstach dobrze rozwiniętych postaci. Żadna z nich nie ma imienia, a jako indywidualni bohaterowie rzadko występują w opowieściach. Istnieje jednak jedna krótka anegdota, która zawiera kilka interesujących szczegółów:

> *Paṃsupisācaka* to *pisāca* urodzony w miejscu brudu. Jeśli trzyma pewien korzeń (*eka mūla*), jego ciało staje się niewidoczne. Oto historia: była pewna *yakkhinī*, która miała dwóch synów i zostawiła ich przy bramie miasta, aby pójść szukać jedzenia. Chłopcy zobaczyli starszego bhikkhu, który wędrował po jałmużnę, i powiedzieli do niego: "*Bhante*, nasza matka poszła do miasta szukać jedzenia. Prosimy, powiedz jej, że jeśli znajdzie coś dobrego, powinna szybko wrócić, ponieważ jej chłopcy cierpią z głodu i nie mogą tego wytrzymać." Bhikkhu zapytał: "Jak mogę ją zobaczyć?" Odpowiedzieli: "Oto, *bhante*, weź ten kawałek korzenia, a zobaczysz ją." Starszy bhikkhu znał wiele rodzajów yakkhów, więc zapytał chłopców, po jakich znakach rozpozna ich matkę. Powiedzieli mu, że jest zniekształcona i przerażająca (*virūpa bībhaccha*) i można ją znaleźć na ulicy, gdzie spodziewa się znaleźć resztki poronionego płodu. (Po wejściu do miasta) zobaczył *paṃsupisācakę* i przekazał wiadomość od chłopców. Zapytała: "Jak mnie widzisz?" Wtedy

[472] Vin Mv 3, Vin Cv 5 & Sn-a 2:13.
[473] MN-a 29, MN-a 79, Ud 4:4.
[474] Ud-a 1:7 wymienia yakkhów, rakkhasów, pisācy, lwy i tygrysy wśród istot, które jedzą ludzi. Zobacz także AN-a 5:55.
[475] MN-a 79, gdzie kobieta paṃsupisācaka jest widziana, jak zjada resztki łożyska.

zobaczyła korzeń i chwyciła go od niego. Po zabraniu korzenia, znów stała się niewidzialna. (MN-a 79)

Już spotkaliśmy się z tym "pewnym korzeniem" w części poświęconej yakkhom, ale w tej historii działa on nieco inaczej. W opowieści z Jātaka, ludzki chłopiec je trochę korzenia, aby stać się niewidzialnym, jak yakkhy. W tej historii ludzki bhikkhu, trzymając korzeń, wchodzi po prostu w percepcyjny świat yakkhów i może zobaczyć inaczej niewidocznego *paṃsupisācakę*. Subkomentarz nie dodaje zbyt wielu informacji o tym korzeniu. Mówi tylko, że korzeń ma od czterech palców do rozstawu w rozmiarze i pochodzi z "drzew, roślin, pnączy i tym podobnych", co nie jest szczególnie pomocne. Dodaje, że kto go trzyma, staje się "z innego rodzaju narodzin" (*aññajātikāna*). Prawdopodobnie więc starszy bhikkhu, trzymając korzeń, faktycznie stał się yakkhą i w ten sposób wszedł do ich percepcyjnego świata. Wyjaśnienie kończy stwierdzeniem, że niewidzialne ciało jest naturalną mocą narodzin yakkhy (*jātisiddhā dhammatā*) (MN-ṭ 79).

3:4:4 RAKKHASA

W pre-buddyjskiej mitologii Indii istnieje ważna klasa demonicznych istot znanych jako *rakṣasy*. Zostały one włączone do buddyjskiego systemu pod Palijską formą swojej nazwy jako *rakkhasa*[476]. *Rakkhasa* nie występują w Palijskich źródłach tak często jak yakkhy, a w wielu przypadkach są po prostu synonimami tych ostatnich[477]. Czasami, gdy istota jest określana jako *rakkhasa*, a nie yakkha, jest to wskazówka, że historia zawiera bardzo stare materiały pre-buddyjskie. Przykładem może być Jātaka Sambulā[478], gdzie Sakka, zachowując się bardzo podobnie do Wedyjskiego Indry, ratuje księżniczkę przed *rakkhasą*.

Istnieje jedno środowisko, które Pali źródła rezerwują szczególnie dla *rakkhasów*, a jest to nawiedzanie samotnych leśnych stawów. Wiele opowieści przedstawia *rakkhasę* żyjącego w takim stawie, który pożera wszystkich, którzy przychodzą, by się wykąpać lub napić wody „ z jego wód[479]. Czasami niebezpieczeństwo jest dostrzegane przez mądrego bohatera, który zauważa ślady prowadzące do stawu, ale żadne nie wychodzą z niego ponownie. Obraz stawu nawiedzanego przez *rakkhasę* jest używany przysłowiowo, aby powiedzieć, że coś jest porzucone i nieużywane, jak na przykład majątek skąpca[480]. Charakter *rakkhasy* w stawie rzadko jest rozwijany, ale w jednym miejscu, gdzie słyszymy o nim nieco więcej, jest to opowieść w Devadhamma Jātaka[481]. Historia dotyczy trzech królewskich braci, Mahisāsakumāra ("Książę Bawołowy"), Sūriyakumāra ("Książę Słońca") i Candakumāra ("Książę Księżyca"), którzy byli na wygnaniu w Himavā. Mahisāsakumāra, który był Bodhisattwą, poprosił swojego brata Sūriyakumāra, by poszedł do pobliskiego stawu i przyniósł trochę wody.

> Teraz, ten staw został przekazany pewnemu *dakarakkhasie* ("demonowi wodnemu") przez Vessavānę, który powiedział: "Wszystkich, którzy wejdą do stawu, możecie zjeść, oprócz tych, którzy wiedzą, czym jest *devadhamma* ("boskie nauki"). Tych, którzy nie wejdą do stawu, nie możecie mieć." *Rakkhasa* pytał każdego, kto wchodził do stawu, o znaczenie *devadhamma*, i zjadał tych, którzy nie wiedzieli. Kiedy więc Sūriyakumāra wszedł do stawu, nie sprawdzając wcześniej, *rakkhasa* pochwycił go i zażądał: "Czym jest *devadhamma*?" Książę odpowiedział: "Słońce i księżyc to to, co nazywa się *devadhamma*." *Rakkhasa* powiedział: "Nie znasz *devadhamma*," i wciągnął księcia pod wodę, umieszczając go w swoim własnym rewirze.
>
> Kiedy Sūriyakumāra nie wrócił szybko, Bodhisatta wysłał Candakumāra do stawu. On również został pochwycony przez *rakkhasę* i zapytany o *devadhamma*. Odpowiedział, że cztery kierunki to *devadhamma*, a *rakkhasa* powiedział do niego: "Nie znasz devadhamma," i wciągnął go pod wodę do swojego rewiru.
>
> Kiedy Candakumāra również nie wrócił, Bodhisatta pomyślał, że musi istnieć jakaś przeszkoda. Kiedy podszedł do stawu, zobaczył dwa ślady stóp prowadzące do stawu, a żadne nie wracały, i wiedział: "Ten staw musi być kontrolowany przez *rakkhasę*." Uzbroił się w miecz i łuk, czekając przy stawie. Widząc, że książę nie wchodzi do stawu, *rakkhasa* przyjął postać drwala i podszedł do Mahisāsakumāra, mówiąc: "Dobry panie, musisz być

[476] Najwcześniejsze odniesienie prawdopodobnie pochodzi z Rigwedy 10:87.
[477] Zobacz Jāt 347, gdzie komentator wyjaśnia, że yakkha ma być „uznawany za" rakkhasę.
[478] Jāt 519, omówione szczegółowo w rozdziale o Sace w § 3:5,16.
[479] Dhp-a 10:8, Jāt 20, Jāt 58.
[480] Dhp-a 4:5, Jāt 78 oraz Jāt 147, gdzie używa się tego porównania, aby wskazać na coś dobrze strzeżonego.
[481] Jāt 6. Ta sama historia jest opowiedziana w Dhp-a 10:8.

zmęczony podróżą. Dlaczego nie wejdziesz do tego stawu, nie wykąpiesz się, nie napijesz, nie zjesz koralików lotosu i nie odświeżysz się kwiatami, by kontynuować swoją drogę?"

Ale Bodhisatta wiedział, "To jest yakkha!" i wyzwał go: "Czy to ty zabrałeś moich braci?" "Tak, to ja." "Dlaczego ich zabrałeś?" "Biorę wszystkich, którzy schodzą do mojego stawu, a nie znają *devadhamma*." Bodhisatta odpowiedział, że rzeczywiście zna *devadhamma*, ale nie będzie o tym mówił, dopóki nie będzie umyty. Więc *rakkhasa* wykąpał go, dał mu jedzenie i picie, ozdobił go kwiatami i namaścił zapachami, a następnie przygotował dla niego ozdobione łóżko do siedzenia, ustawione w pawilonie obok stawu. Ustawiony wygodnie, Bodhisatta ogłosił wierszem:

Ten, kto posiada szacunek do siebie i lęk przed konsekwencjami (*hiri-ottappa*),

Zachowujący czyste drogi;

Oni są prawdziwymi ludźmi,

Ich można nazwać tymi, którzy posiadają *devadhamma*.

Odpowiedź ta zadowoliła *rakkhasę*, który uwolnił dwóch braci i od tego czasu stał się ich opiekunem w lesie. Gdy stary król zmarł, a Mahisāsakumāra objął swoje właściwe miejsce jako król, mianował swoich dwóch braci na wysokie stanowiska i zbudował dla yakkhy przyjemne miejsce (*āyatana*), gdzie otrzymywał najlepsze wieńce i jedzenie.[482]

Z tej historii widzimy, że *rakkhasa* jest rzeczywiście rodzajem yakkhy. Nie tylko oba terminy są używane zamiennie w tekście, ale *rakkhasa* już na początku wykazuje cechy typowe dla yakkhów: podlega ich królowi, Vessawanie, i przestrzega surowych zasad w zabijaniu ofiar. Warto zauważyć, że po jego nawróceniu przez Bodhisattwę, nie jest już określany mianem *rakkhasy*.

[482] Jāt 6 to skrócona wersja historii

3:4:5 KUMBHAṆḌY

Kumbhaṇḍy to klasa bardzo dziwnie wyglądających istot. Nazwa oznacza „garnko-jądra", ponieważ ich jądra (*aṇḍa*, dosłownie „jajka") są tak duże jak dzban (*kumbha)*.[483] Mówi się również, że mają ogromne brzuchy. Są one poddanymi Króla Virūḷhaki, Wielkiego Króla Południa. Mówi się, że on cieszy się ich piosenkami i tańcami (DN 32). Armia *kumbhaṇdów* stanowi trzecią linię obrony Tāvatiṃsy (Jāt 31). *Kumbhaṇdy* są trudne do zaklasyfikowania w szerszej kategorii. Jeden fragment identyfikuje je jako *dānava-rakkhasā*, co oznacza dwa rodzaje yakkhów[484], podczas gdy inny nazywa je *kumbhaṇḍa-devatā* (DN-a 19).

Istnienie jako *kumbhaṇḍa* nie może być uważane za szczęśliwe narodziny. *Kumbhaṇdy* pojawiają się w fragmencie wymieniającym różne demoniczne istoty, których moc nie dorównuje mocy Sakka, stawiając je w towarzystwie *pisāców*, *rakkhasów* i *paṃsupisāców*, którzy są mniej lub bardziej demonicznymi istotami (Jāt 347). Opowiedziano o zepsutym urzędniku, który narodził się jako *kumbhaṇḍa*. Jego jądra były tak duże, że kiedy chodził, musiał je przerzucać przez ramiona, a gdy siadał, używał ich jako siedzenia (SN 19:10).

Prawie nie ma historii specyficznych dla *kumbhaṇḍów*; były *kumbhaṇḍarakkhasy*, które strzegły magicznych mango Vessavany[485], i to wszystko. Nie mamy imion poszczególnych *kumbhaṇḍów*, chyba że za takiego uznamy Króla Virūḷhakę[486]. Wydaje się, że mają oni również pewne powiązania z Królem Vessavaną. Poza grupą strzegącą jego drzewa mango, mówi się również, że zabił on tysiące z nich swoim spojrzeniem, rozrzucając ich jak plewy, choć powstrzymał się od tego morderczego zachowania po tym, jak stał się *sotāpanną* (Vin-a Pār 3).

Kumbhaṇdy prawdopodobnie rozmnażają się płciowo, ponieważ wspomniano o żeńskich *kumbhaṇḍach* zwanych *kumbhaṇḍī* oraz młodych, zwanych *kumbhaṇḍapotaka* (chłopcy) i *kumbhaṇḍapotikā* (dziewczynki) (DN 32).

[483] zwane kumbhaṇḍa". DN-a 32 „Ich części intymne są tak duże jak wodne naczynia, dlatego nazywani są kumbhaṇḍami".
[484] Jāt 31. Ta konkretna część została pominięta w angielskim tłumaczeniu.
[485] Jāt 281. Ta historia zostanie omówiona w sekcji o Królu Vessavaṇie w § 3:5,7.
[486] Wielki Król Południa, którego specjalna świta składa się z kumbhaṇḍów. Bardziej prawdopodobne jest, że powinien być uważany za deva. Zobacz rozdział o Cātumahārājika Devas w § 3:5,6.

3:4:6 KINNARAS

Zauważyliśmy, że wiele dziwnych istot zamieszkujących buddyjską kosmologię jest trudnych do sklasyfikowania, ale istnieje jedna rasa, której niejednoznaczny status jest wpisany w ich same nazwy. Są to *kinnary* (z *kiṃ* + *nara*, "czy to człowiek?") (PED), znane również, zwłaszcza w utworach wierszowanych, jako *kimpurisa* ("czy to człowiek?" również zapisywane jako *kiṃpurisa*). Są to małe istoty leśne, które pod wieloma względami przypominają niższe devy. *Kinnary* są przede wszystkim znane z pięknego śpiewu i tańca[487] oraz z głębokiego romantycznego przywiązania do swoich partnerów. Tłumacze różnie oddają termin *kinnara*, używając określeń takich jak „wróżka", „sylfa" (Cowell) lub „faun" (Bodhi). W późniejszych przedstawieniach artystycznych *kinnary* zawsze ukazywane są jako istoty przypominające ptaki: z ludzką głową na ciele ptaka lub z górną częścią ciała ludzką (zwykle kobiecą) na ptasich nogach[488]. Jednakże w starych tekstach Pali nie ma prawie żadnego wsparcia dla tego obrazu. Jedyną wskazówką dotyczącą związku z ptakami jest lista rodzajów *kinnarów*: „deva *kinnary*, księżycowe *kinnary*, ciemne *kinnary* oraz *kinnary* o uszach i pelerynach ptaków" i tak dalej[489]. Nie ma wyjaśnienia dla tego dziwnego wyrażenia, które w każdym razie wydaje się odnosić tylko do jednego rodzaju *kinnary*, a nie wszystkich.

Z drugiej strony istnieje kilka opowieści, w których ludzie zakochują się w *kinnarī* (żeńskich *kinnarach*)[490], co wydaje się mało prawdopodobne, jeśli mają one dolne ciała ptaków. Jedna z takich historii ilustruje czarujące cechy *kinnary*:

> Pewnego razu, gdy Brahmādatta był królem w Bārāṇasi, Bodhisatta urodził się jako *kinnara* w Himavā, pod imieniem Canda („Księżyc"), i miał żonę o imieniu Candā[491]. Oboje żyli razem na srebrnej górze zwanej Górą Canda.
>
> Teraz *kinnary* z Góry Canda pozostają w górach podczas sezonu deszczowego, ale schodzą do nizin w porze gorącej. W pewnym momencie, *kinnara* Canda i jego towarzyszka wędrowali z miejsca na miejsce, namaszczając się zapachem kwiatów, jedząc pyłek, ubierając się w kwiaty, huśtając się na lianach i śpiewając pieśni o głosach słodszych niż miód. Trafili na mały strumień i zstąpili do wody, gdzie bawili się przez chwilę, rozrzucając swoje kwiaty. Po chwili wyszli z wody, ponownie ubierając się w szaty z kwiatów i przygotowali łóżko z bambusa na srebrnym piasku, gdzie położyli się. Wtedy Canda wziął kawałek bambusa i wydobył z niego piękną muzykę. Jego żona, Candā, wstała i zatańczyła taniec zwany "delikatnymi rękami" (*muduhattha*), śpiewając przy tym słodkim głosem.
>
> W tym czasie król ludzi polował w Himavā i, słysząc dźwięk ich słodkiej muzyki, podszedł cicho do miejsca, gdzie się znajdowali, i obserwował *kinnary* z ukrycia. Został ogarnięty miłością do *kinnari* i postanowił zabić jej męża, aby ją zabrać dla siebie. I tak wystrzelił strzałę w Canda, który w swojej agonii lamentował, wydając ostatni oddech:
>
> > Moje serce opada w cierpieniu, ciemność mnie pochłania.

[487] Jāt 547, w którym śpiewy i tańce kinnarów są wymieniane jako jedne z cudów Himavā.
[488] Na przykład, posągi kinnari, powszechnie spotykane w Tajlandii, które przedstawiają górną część ciała kobiety, a dolną część ciała ptaka.
[489] Jāt 536. Pali dla ostatniego typu to *sakuṇakaṇṇapāvuraṇādibhedā kinnarā*.
[490] Jāt 234, 485 i 542 (eng. 546).

[491] Candā = żeńska forma rzeczownika canda, "księżyc."

To dla ciebie, moja Candā, opłakuję, nie ma innego bólu.

Candā, otumaniona radością, początkowo nie zdawała sobie sprawy, że jej towarzysz został trafiony strzałą. Lecz gdy zobaczyła go leżącego bezwładnie, zastanowiła się: „Co się dzieje z moim ukochanym mężem?" Przyjrzała się uważniej i dostrzegła ranę, z której płynęła krew, a ogarnięta nieznośnym smutkiem, zaczęła głośno lamentować. Na to król ukazał się, a ona wykrzyknęła: „Oto bandyta, który zabił mojego drogiego męża!" Pobiegła na szczyt wzgórza i stanęła tam, przeklinając króla:

Niech ta moja boleść serca będzie znana twojej żonie,

Ta moja boleść serca, widząc zabitego *kimpurisa*.

Niech twoja żona i twoja matka poznają utratę swego księcia,

Ty, który zabiłeś tego niewinnego *kimpurisa*, wszystko z powodu pożądania do mnie.

Król powiedział jej, aby przestała lamentować, weźmie ją za żonę, a ona będzie mieszkać w królewskim pałacu, ale Candā odpowiedziała, że woli umrzeć, niż żyć z mordercą swojego męża. Po tych słowach król stracił do niej pasję i zostawił ją tam, mówiąc:

Więc, nieśmiała, jeśli chcesz żyć, wróć do Himavā.

Żyj na roślinach i ziołach, ciesz się towarzystwem innych zwierząt.

Candā wróciła do ciała męża, trzymając go w ramionach. Po chwilach płaczu i lamentu, Candā dostrzegła słabe oznaki życia i „skierowała skargę" (*ujjhānakamma*) do devów. „Czy nie ma strażników świata? Czy odeszli, czy może umarli, dlaczego nie ratują mojego męża?" Na te słowa Sakka zstąpił w postaci bramina i wskrzesił Candę, spryskując go magiczną wodą, a następnie upomniał szczęśliwą parę, by wróciła na Górę Canda i nigdy więcej nie schodziła do ziem ludzi. (Jāt 485)

Inna historia o ludzkim mężczyźnie zakochującym się w *kinnari* znajduje się w anegdocie z Umaṅga Jātaka:

Dawno temu był brahmin o imieniu Vaccha, który dostrzegł szkodliwość przyjemności zmysłowych i opuścił dom, aby praktykować ascezę w Himavā. W pobliżu jego pustelni znajdowała się jaskinia, w której mieszkały liczne *kinnary*. U wejścia mieszkał pająk. *Kinnary* były łapane w jego sieci, a pająk rozbijał ich czaszki i pił ich krew. *Kinnary* były słabe i przestraszone, a pająk był bardzo potężny. Nie mogąc nic zrobić same, *kinnary* podeszły do pustelnika, który przyjął je życzliwie. Opowiedziały mu, dlaczego przyszły: „Deva[492], pająk nas zabija. Poza tobą nie mamy żadnego innego schronienia. Prosimy, zabij go i uratuj nas!" Ale Vaccha odpowiedział: „Idźcie stąd. Tacy jak ja nie zabijają istot żywych."

Wśród *kinnarów* była *kinnarī* o imieniu Raṭṭhavatī, która była piękna i czarująca, a także nie miała męża. Upiększyła się i udała się do pustelnika, mówiąc: „Deva, będę twoją służącą, jeśli zabijesz naszego wroga." Kiedy Vaccha ją ujrzał, zakochał się w niej. Po spędzeniu z nią nocy, poszedł do wejścia do jaskini, a kiedy pająk opuścił swoje legowisko, pustelnik zabił go kijem. Potem Vaccha i Raṭṭhavatī żyli razem i mieli wiele dzieci. Żyli w harmonii aż do swojej śmierci. (Jāt 542, ang. 546)

[492] „Używane jako zwrot grzecznościowy."

Piękno samic *kinnarów* jest powszechnie znane. To wielka pochwała dla kobiety ludzkiej, gdy powie się jej, że ma „oczy jak *kinnarī*" (Jāt 458) lub że jest „tak pełna gracji jak *kinnarī*" (Jāt 527). Niemniej jednak musi istnieć coś w ich wyglądzie, co nie jest do końca ludzkie, co ilustruje poniższa historia:

> Zdarzyło się, że myśliwy wędrujący po Himavā złapał parę *kinnarów* i przyprowadził ich do króla. Król nigdy wcześniej nie widział *kinnarów* i zapytał myśliwego: „Myśliwy, jakiego rodzaju są te istoty?" „Panie, potrafią one pięknie śpiewać i tańczyć wspaniale. Żaden człowiek nie potrafi śpiewać i tańczyć tak jak one." Król dał myśliwemu wiele bogactw i powiedział do *kinnarów*: „Śpiewajcie! Tańczcie!" Lecz *kinnary* pomyślały: „Jeśli zaśpiewamy i pomylimy się choćby o jedną sylabę, to stworzymy złą piosenkę. Będą nas ganić i karać. Ponadto, ci, którzy dużo mówią, muszą kłamać." Tak więc, z obawy przed błędnymi słowami, mimo iż król rozkazywał im wielokrotnie, nie zaśpiewały ani nie zatańczyły. Król, wściekły, powiedział: „Zabijcie je, ugotujcie ich mięso i przynieście mi je."
>
> To nie są devy, ani *gandhaby*.
>
> Są tylko bestiami, przyprowadzonymi dla zysku.
>
> Po ugotowaniu, jeden będzie moją kolacją,
>
> a drugi moim śniadaniem.
>
> Wtedy *kinnarī* pomyślała: „Bez wątpienia król nas zabije. Teraz nadszedł czas, by przemówić!" I powiedziała głośno:
>
> Sto tysięcy źle zaśpiewanych pieśni
>
> Nie wart są ani ułamka jednej dobrze zaśpiewanej.
>
> To nie z głupoty, ale z lęku przed skażeniem fałszywą mową
>
> Milczymy my, *kinnarowie*.
>
> Zadowolony z odpowiedzi *kinnarī*, król rozkazał odesłać ją do jej domu w Himavā, ale drugiego *kinnarę* przeznaczył na swoje śniadanie. Po usłyszeniu tego, samiec *kinnara* również przemówił:
>
> Tak jak bydło zależy od deszczu,
>
> A ludzie od bydła,
>
> Ja, o królu, zależę od ciebie,
>
> A moja żona zależy ode mnie.
>
> Wiedz, że jesteśmy parą,
>
> I uwolnij nas w Himavā. (Jāt 481)

Po dalszej rozmowie (w wersach) król zdecydował, że „są to mądre *kinnary*" i wysłał je w złotej klatce, aby zostały uwolnione w Himavā. Z tej anegdoty widać, że *kinnary* nie są całkowicie ludzkie w wyglądzie, ponieważ król nie zdecydowałby, że są to dzikie zwierzęta odpowiednie na jego śniadanie, gdyby były podobne do ludzi. Sugeruje to również ich mały rozmiar, co potwierdza fakt, że były ofiarami pająka w poprzedniej historii.

Kinnary są głównie wspomniane w komentarzach oraz późniejszych wersetach *Khuddaka Nikāya*. Ich jedyne wspomnienie w czterech głównych *nikajach* znajduje się w *Aṇguttara* i dotyczy ich niechęci do mówienia:

> Istnieją dwa powody, dla których *kimpurisy* nie wypowiadają ludzkiej mowy. Po pierwsze, aby nie wypowiedzieć kłamstwa, a po drugie, aby nie oskarżyć niewinnie innej osoby. (AN 2:60, 405 eng 61)

Komentarz do tego fragmentu podaje dwa sposoby, w jakie *kinnarowie* mogą zostać skłonieni do mówienia:

> *Kinnara* został przedstawiony królowi Aśoce, który rozkazał, aby przemówił, ale ten nie chciał. Jeden z ludzi króla powiedział, że potrafi go zmusić do mówienia, więc przygotował garnek i widelec, pokazując je *kinnarowi*, który powiedział: „Nie jest właściwe, by jeden człowiek nadziewał drugiego na widelec." Innym razem dwóch *kinnarów* zostało przyprowadzonych do króla, ale znowu nie chciały mówić. Inny człowiek powiedział, że potrafi je skłonić do mówienia, więc zabrał je z pałacu i udał się na rynek. Tam zobaczyły dojrzałe mango i ryby na sprzedaż. Wśród nich były kwaśne mango i zepsute. Jeden z *kinnarów* powiedział: „Jakie to trucizny ci ludzie jedzą! Jak oni nie chorują od tego?" A drugi zgodził się: „Z pewnością dostaną trąd!" (AN-a 2:61)

Oto ostatnia historia, która ilustruje głęboką więź uczuciową, jaką *kinnarowie* mają względem siebie:

> Pewnego razu król udał się na polowanie do Himavā, a w poszukiwaniu zwierzyny dotarł daleko w głąb dzikiego kraju. Podążając za malowniczą rzeką w górę zbocza góry Gandhamādana, natknął się na dwóch *kinnara*. Byli serdecznie objęci, całując się nawzajem i wciąż płacząc oraz lamentując. Podchodząc do nich cicho, król zapytał:
>
> „Pytam was, o istoty o ludzkiej postaci (*mānusadehavaṇṇa*), jak jesteście znani w świecie ludzi?"
>
> „Dzika zwierzyna uważa nas za istoty ludzkie, ale myśliwi znają nas jako *kimpurisa* (dosł. 'czy to człowiek?')".
>
> Król zapytał ich, dlaczego tak płaczą. Odpowiedzieli, że pewnej nocy, siedemset lat temu, zbierali kwiaty, kiedy górska powódź nagle wezbrała przez mały strumień, rozdzielając ich na całą noc.
>
> Tam staliśmy, na brzegach rzeki,
>
> Patrząc na siebie nawzajem.
>
> Czasami płacząc, czasami śmiejąc się;
>
> Tamta noc była dla nas bardzo bolesna.
>
> Nastał poranek, wschodziło słońce,
>
> Strumień był suchy.
>
> Więc znów się objęliśmy;
>
> Czasami płacząc, czasami śmiejąc się.

Minęło siedemset lat, minus siedem,

Odkąd zostaliśmy rozdzieleni.

Król był zdumiony i zapytał ich, jaka jest długość życia ich rodzaju, na co odpowiedzieli:

Tysiąc lat to nasze życie, łowco.

I w tym okresie nie ma zła ani choroby.

Nasze cierpienie jest małe, a nasze szczęście wielkie;

Ale nie jesteśmy uwolnieni od pasji, dopóki trwa życie. (Jāt 504)

Buddha opowiedział tę historię Mallikā, ukochanej żonie króla Pasenadiego, aby załagodzić ich kłótnię. Król i jego królowa byli tymi właśnie *kinnarami* w dawno minionym życiu. Ponownie widzimy, że wygląd *kinnarów* budzi pytania. Król nazywa ich „ludzkopodobnymi", sugerując, że mają coś niemal, ale nie do końca, przypominającego ludzką formę. Ludzie *kinnarów* pozostają urokliwą tajemnicą buddyjskiego kosmosu.

ROZDZIAŁ PIĄTY – DEVY

3:5:1 DEVY

Powyżej ludzkiego świata w hierarchii kosmicznej znajdują się różne poziomy *devów*. *Devy* to istoty *kāmabhūmi* (sfera pragnień zmysłowych), które uznaje się za osoby, które odrodziły się w sprzyjających warunkach, mają długie życie i więcej przyjemności niż ludzie. Przewyższają ludzi w pięciu szczególnych cechach: długości życia (*āyu*), urodzie (*vaṇṇa*), szczęściu (*sukha*), sławie (*yasa*; sugeruje to, że mają liczne świty)[493] oraz władzy (*ādhipateyya*) (AN 3:18). Devy są antropomorficzne w wyglądzie i zawsze bardzo piękne. Jako istoty *kāmabhūmi*, podobnie jak ludzie i zwierzęta, posiadają cechy płciowe i cieszą się stosunkami seksualnymi[494]. Podobnie konsumują pokarm stały[495], chociaż ich jedzenie, zwane *sudhābhojana* (Jāt 535), jest subtelniejsze od naszego. Ich ciała są także bardziej wyrafinowane niż nasze i wolne od wszelkich grubych zanieczyszczeń (Dhp-a 14:1). Nie mamy jasnych wskazówek co do fizycznego rozmiaru devów *bhumma* (ziemskich), chociaż wydaje się, że były one co najwyżej o ludzkim wzroście. Devy z *sagga* (niebiańskich światów) z drugiej strony są często opisywane jako posiadające ciała *tigāvuta*, co sprawia, że mają one wysokość osiem kilometrów[496]. Niemniej jednak, gdyby chciały, nawet sześćdziesięciu devów może stanąć razem na końcu szpikulca i nie czuć się stłoczonymi (AN 2:36).

Deva są zazwyczaj niewidoczni dla ludzi, ponieważ nasza wizualna świadomość nie jest wystarczająco subtelna, aby ich dostrzec (MN 90). Podobnie, brahmowie, będący istotami z *rūpabhūmi* (krainy formy), są zazwyczaj niewidoczni dla devów (DN 18). W obu przypadkach wyższa istota może być postrzegana przez niższą jako jaskrawa światłość[497]. W jednej z sutt, Buddha opowiada, jak przed swoim pełnym przebudzeniem jego wiedza o devach rozwijała się etapami: najpierw dostrzegał jedynie światło, potem zaczął dostrzegać formy, następnie mógł z nimi rozmawiać, a w końcu zdobył różnorodną wiedzę o nich, takie jak do której klasy deva należeli oraz czy kiedykolwiek żył wśród nich (AN 8:64).

Tryb narodzin dla devów to *opapātika yoni*, spontaniczne narodziny. Nowy deva pojawia się w pełni rozwinięty, być może już wyposażony w pałac i orszak, jeśli jego zasługi są wystarczające (MN 12 i SN-a 1:46). Czasami istnieje rodzaj relacji rodzic-dziecko wśród devów: młodsze osobniki nazywane są *devaputta* (syn devy) i *devadhītā* (córka devy). W tym przypadku mówi się, że pojawiają się na kolanach swojego rodzica, zwykle ojca[498]. Choć długość życia devów jest bardzo długa, sięgająca 2,3 miliarda lat w najwyższych *sagga*, są oni śmiertelni jak wszystkie inne istoty w buddyjskim kosmosie. Niemniej jednak dla nich śmierć jest równie bezbolesna jak narodziny. Nie ma długotrwałej agonii przedśmiertnej. Kilka dni przed swoją śmiercią, deva zauważa w sobie „pięć znaków": jego odzież staje się brudna, jego girlandy blakną, jego pachy

[493] Zobacz PED for *yasa*.
[494] DN-a 33. Ten punkt będzie omówiony szczegółowo w sekcji dotyczącej devów Paranimmitavasavatti, § 3:5,32.
[495] Zobacz AN 5:166, gdzie Devy z kāmabhūmi nazywane są kabaḷīkārāhārabhakkha devami, aby odróżnić je od brahmów, którzy nazywani są manomaya ("stworzonymi przez umysł") devami. Również SN 1:43, "Zarówno ludzie, jak i Devy cieszą się jedzeniem".
[496] To znajduje się tylko w komentarzach. Zobacz na przykład DN-a 19 i SN-a 1:11. Gāvuta to jedna czwarta yojany.
[497] W DN 21, kiedy Sakka przychodzi ze swoim orszakiem, aby odwiedzić Buddhę, mieszkańcy wioski widzą jedynie jaskrawą światłość i są przerażeni.
[498] SN-a 2:1. Jednakże, devaputtā i devadhitā są czasami używane po prostu do wskazania płci istoty, bez sugerowania odniesienia do rodzica.

stają się spocone, jego ciało traci swój promienny wygląd i staje się niespokojny na swoim siedzeniu (DN-a 14). Na końcu po prostu znika z tego miejsca.

Słowo Pali *deva* (to samo w sanskrycie) pochodzi albo od rdzenia *div*, oznaczającego „bawić się" lub „sprawiać przyjemność", albo od staroindyjskiego *dejā*, oznaczającego „świecić[499]". Jest to związane zarówno z łacińskim *deus*, bóg, jak i ze staroirańskim *daevo*, z którego pochodzi angielskie słowo „*devil*" (diabeł).

Nazwa *deva* lub alternatywna forma *devatā*[500] jest czasami używana w ogólnym sensie, aby odnosić się do wszystkich istot wyższych od ludzi[501], ale precyzyjniej odnosi się do istot z planu zmysłowego pragnienia. Te devy istnieją na kilku poziomach: są to devy *bhumma*, które zamieszkują tę ziemię, zwykle w lasach, devy *valāhaka*, które żyją w niebie i chmurach oraz wpływają na pogodę, oraz devy z sześciu *sagga*, czyli niebiańskich siedzib.

Ludzki świat jest zwykle uważany za idealny stan do realizacji Dhammy, ponieważ panuje w nim równowaga między przyjemnością a bólem. Kiedy Buddha naucza Dhammy devów, większość z nich staje się przerażona i woła: „Myśleliśmy, że jesteśmy nieśmiertelni, niepodlegający zmianom, ale to nie prawda!" (AN 4:33). Ich długie życie w ciągłej przyjemności usypia ich czujność.

Jednak niektóre devy mają możliwość usłyszenia Dhammy i osiągnięcia owoców ścieżki. Mówi się, że jest to dobry powód, aby zapamiętać fragmenty Dhammy będąc jeszcze w ludzkiej formie, aby móc łatwo je przypomnieć, jeśli odrodzą się jako deva. Devy mogą przypomnieć sobie Dhammę na cztery sposoby: bardziej szczęśliwe devy mogą recytować im fragmenty, jakiś ziemski bhikkhu z mocą psychiczną może nauczać ich, niektóre devy są wystarczająco zaawansowane, aby nauczać same, a inne mogą odzyskać stare wspomnienia, rozmawiając z innymi devami, którzy wcześniej byli bhikkhu (AN 4:191). Istnieje wiele przypadków devów osiągających wstęp do strumienia, które są opisane w kanonie. Stwierdzono, że w każdym z *saggów* znajdują się devy osiągające stan *sotāpanna* (AN 6:34).

W tłumaczeniach devy czasami nazywane są „bogami". Jest to całkiem naturalne skojarzenie, a prawdopodobnie istnieje głęboki historyczny związek między devami Tāvatiṃsa (przynajmniej) a panteonami mitologii greckiej i nordyckiej, w ramach aryjskiej ekspansji w II tysiącleciu p.n.e. Niemniej jednak devy w buddyjskich Indiach różnią się od bogów Zachodu przynajmniej pod dwoma istotnymi względami. Po pierwsze, jak wspomniano powyżej, są to istoty śmiertelne, podlegające narodzinom i śmierci (AN 5:48). Człowiek może zostać odrodzony jako deva, a gdy deva umiera, może zostać odrodzony jako człowiek lub nawet w niższych światach; w rzeczywistości często tak się dzieje[502]. Po drugie, devy w żaden sposób nie są twórcami świata; nie są również jego władcami, chyba że w najbardziej odległym i teoretycznym sensie. Do tych dwóch ważnych kwestii możemy dodać, że devy generalnie zachowują się znacznie lepiej niż bogowie. W przeciwieństwie do znanych ekscesów Zeusa, kiedy Sakka zapłodnił ludzką kobietę, aby spełnić jej pragnienie posiadania synów, uczynił to, delikatnie dotykając jej pępka kciukiem (Jāt 531).

[499] PED for *deva*.
[500] Rzeczownik rodzaju żeńskiego, który nie zakłada płci istoty, do której się odnosi.
[501] W ten sposób brahmowie są nazywani devami manomaya w AN 5:166.
[502] Zasadą ogólną jest, że łatwiej jest się narodzić w niższych niż w wyższych światach.

Reinkarnacja do światów devów odbywa się głównie przez akty hojności, szczególnie gdy obdarowujący składa aspirację do takiego odrodzenia[503]. Jednak prawdziwie mądry duchowy poszukiwacz nie pragnie żadnego rodzaju odrodzenia, niezależnie od tego, jak przyjemne; egzystencja jako deva jest postrzegana przez oświeconych jako zmysłowe zniewolenie (SN 1:46 i SN 1:11).

[503] AN 8:35 i zobacz Vv-a w całym tekście.

3:5:2 DEVA ZIEMI I NIEBA

Najniższą klasą deva są ci, którzy nie zamieszkują żadnego z *sagga* (niebiańskich krain), ale są związani z tą samą przestrzenią ziemską co ludzie i zwierzęta. Istnieje wiele różnych poziomów szczęścia i mocy wśród dev ziemskich. Niektóre z nich są biedne, nie tak bardzo nędzne jak pety, ale zbliżające się do tego stanu. Inne to istoty o wielkiej mocy i sile. Podobnie jak wyżsi deva z *sagga*, są zazwyczaj niewidzialni dla ludzi lub pojawiają się tylko jako jasne światło. Czasami mogą wchodzić w interakcje z ludźmi, zwykle w sposób życzliwy, ale częściej są zadowoleni po prostu z własnego istnienia. Preferują dzikie miejsca, zwłaszcza lasy, zamiast obszarów zamieszkałych przez ludzi, chociaż są także deva, którzy mieszkają w miastach, *nagaradevatā*. Szerokie rozprzestrzenienie i zakres zamieszkiwanych przez tych deva miejsc przybliża animistyczny lub panteistyczny pogląd na świat przyrody i stanowi ważny element tradycyjnego buddyjskiego szacunku dla natury.

3:5:3 DEVY ZIEMSKIE

Devy lasów i ogólnie ziemi są zbiorczo nazywani *bhumma* deva, przy czym słowo *bhumma* odnosi się do ziemi lub gleby. Jest to uważana za najniższą formę devy, a osoba, która zdobywa zasługi, ale może mieć pewne braki w swojej cnotliwości, zostaje tam odrodzona:

> Młody mężczyzna prowadził życie pełne lekkomyślnej przyjemności, a po roztrwonieniu swojego dziedzictwa, zajął się rabunkiem z bronią w ręku. Został schwytany przez ludzi króla i prowadzony na egzekucję, gdy pewna młoda kobieta, zlitowawszy się nad nim, podała mu słodycze. W pobliżu był Venerable Moggallāna, który wiedział, że mężczyzna zostanie odrodzony w *nirayi*, jeśli szybko nie zdobędzie zasług. W związku z tym, starszy bhikkhu pojawił się przed mężczyzną, który stał z słodyczami w ręce. Zaoferował je szacownemu starszemu bhikkhu. Dzięki temu czynowi mężczyzna miałby ponownie pojawić się w świecie devów, ale w momencie, gdy jego głowa była ścinana, miał w sercu pożądanie wobec młodej kobiety. W wyniku tego, narodził się jako niższy rodzaj devy, duch drzewa, którego siedzibą było duże drzewo banyanowe w dżungli. (Pv-a 1:1)

Istnieje wiele rodzajów *bhumma* devów, zamieszkujących różne rodzaje miejsc. Są to m.in. devy morskie (*samuddadevatā*, (Jāt 146, 190, 296)), devy rzeczne (*nadīdevatā*, (Jāt 288)), devy leśne (*aṭavidevatā*, (Dhp-a 8:9) *vanadevatā*, (MN 45, SN 41:10, Jāt 13)), devy parkowe (*uyyānadevatā*, (Jāt 539) *ārāmadevatā*, (MN 45)), devy roślinne, krzewowe lub liściaste (*palāsadevatā*, (Jāt 370), *rucādevatā*, (Jāt 121)), devy trawiaste (*kusanāḷidevatā*, (Jāt 121)), a także devy miejskie (*nagaradevatā*, (Jāt 497)) i devy domowe (*antodevatā*, (Dhp-a 4:8)).

Niektóre z tych devów cieszą się pewnym rodzajem symbiotycznej relacji z ludźmi. Ludzie czczą je, składają im rytualne ofiary, a w zamian one chronią zdrowie i bogactwo swoich ludzkich dobroczyńców. Nazywane są one *balipaṭiggāhikā* (dosłownie "ci, którzy przyjmują ofiary") devami. Buddha zatwierdził tę praktykę, pod warunkiem, że nie wiąże się ona z ofiarowaniem żywych istot. Wymienił składanie takich ofiar jako jeden z czynników sprzyjających wzrostowi zdrowia i bogactwa świeckiej osoby (AN 5:58) i powiedział, że jeśli nie okaże się właściwego szacunku dla *balipaṭiggāhikā* devów, nie będą one szczęśliwe i nie będą w stanie zapewnić ochrony (AN 5:228). Komentarze utożsamiają te devy z przodkami rodzinnymi, którzy odrodzili się w tym stanie (AN-a 5:58).

Te domowe devy są również znane jako *ārakkhadevatā* (dosłownie „devowie strażnicy"), a ci strażnicy pojawiają się również w innych kontekstach. Jeden król, mający skłonność do hazardu, miał *ārakkhadevatā*, która była jego matką w poprzednim życiu i która magicznie ingerowała w rzuty kostkami, tak że zawsze wygrywał (Jāt 546, Eng. 545). W innej historii porzucony książę został uratowany przez swoją *ārakkhadevatā*, która zamieniła się w kozę i karmiła go piersią, aż przyszli pasterze i adoptowali go (Jāt 536). W jednej bardzo ciekawiej historii bitwa między dwoma armiami jest odzwierciedlana przez walkę między *ārakkhadevatā* obu walczących narodów, które przyjmują postać białego i czarnego byka. Sakka przepowiedział, że biały byk zwycięży, a jego naród wygra wojnę, jednak dowódca armii czarnego byka, dowiadując się o tym, obrócił przepowiednię króla deva, nakazując swoim ludziom zabić białego byka tysiącem włóczni (Jāt 301).

Najczęściej spotykaną formą *bhummadevy*, sądząc po ich częstym występowaniu w opowieściach, jest *rukkhadeva*, czyli duch drzewa. Często nazywani są zgodnie z rodzajem drzewa, które stanowi ich mieszkanie, na przykład „deva drzewa bodhi" (*assatthadevatā*) lub „deva drzewa nimbowego" (*nimbadevatā*) (Jāt 311). Zwykle wyobrażani są jako zamieszkujący

małe, niewidzialne miejsce wśród liści, jednak czasami wydaje się, że są niemal utożsamiani z samym drzewem.

> Pewien bhikkhu ścinał gałęzie z żywych drzew, aby zbudować schronienie. Przy tym ściął ramię syna *rukkhadevy*. *Rukkhadeva*, wściekły, rozważał zabicie bhikkhu, ale zamiast tego zgłosił incydent Buddzie, który ustanowił regułę zakazującą ścinania żywych roślin.[504]

Inna historia ilustruje ten punkt jeszcze wyraźniej:

> Król zapragnął zbudować sobie niezwykły pałac. Wszyscy inni królowie w Indiach mieli pałace z wieloma filarami, więc postanowił, że jego będzie miał tylko jeden potężny filar. Na początku jego cieśle myśleli, że to niemożliwe, ale potem znaleźli w królewskim lesie wielkie drzewo Sāl, które wyglądało na wystarczająco mocne, by służyć jako filar.
>
> Było to szlachetne, proste drzewo, które było czczone przez mieszkańców miast i otrzymywało ofiary od rodziny królewskiej. To było pomyślne (*maṅgala*) drzewo Sāl. Poszli i powiedzieli królowi o tym drzewie, a on rozkazał je ściąć. Tak więc cieśle wrócili do parku z girlandami w rękach, namaścili drzewo pięcioma maściami (*gandhapañcaṅgulikaṃ*), owinęli je sznurkiem związanym z kwiatami, zapalili lampę i złożyli ofiary. Ogłosili drzewu: „Za siedem dni przyjdziemy i zetniemy to drzewo. Król rozkazuje ścięcie. Jakiekolwiek devy żyjące w tym drzewie muszą udać się w inne miejsce. Nie mamy wobec ciebie złych intencji."
>
> Słysząc to, deva drzewa pomyślał: „Bez wątpienia ci cieśle zetną to drzewo. Moje mieszkanie (*vimāna*) zostanie zniszczone. Granica mojego mieszkania to granica mojego życia[505]. Wokół rosną młode drzewa sāl, które znajdują się pod moją ochroną, gdzie mieszka wielu moich devickich krewnych. Ich mieszkania również zostaną zniszczone; granica mojego mieszkania to również granica ich życia. Utrata mojego życia nie dotyka mnie tak bardzo jak utrata życia moich krewnych. Słuszne jest, abym dał im życie (tzn. ocalił ich)."
>
> "Myśląc w ten sposób, o północy wszedł do królewskiej sypialni, bogato przyozdobiony w swoje devickie szaty, napełniając całą komnatę światłem. Tam stanął w powietrzu obok łóżka, płacząc. Widząc to, król przeraził się i rzekł:"
>
> Kim jesteś, ubrany w czyste szaty,
>
> Stojący w powietrzu?
>
> Dlaczego płaczesz?
>
> I skąd bierze się mój strach?
>
> W twoim królestwie, panie,
>
> Jestem znany jako Drzewo Szczęścia.
>
> Przez sześćdziesiąt tysięcy lat,

[504] Vin. Pāc. 11. Istnieje nieco inna wersja tej historii w Dhp-a 17:2, gdzie deva wyraźnie nie jest utożsamiany z drzewem.
[505] *vimānapariyantikameva kho pana mayhaṃ jīvitaṃ*.

Stałem i byłem czczony.

Budowali miasta i wioski,

Mój panie, moi wrogowie.

Budowali wiele pałaców,

Ale mnie nie zniszczyli.

Czcili mnie, i ty powinieneś mnie czcić.

Król odpowiedział:

Nigdy nie widziałem tak wielkiego drzewa;

Wielkiego wysokością i obwodem,

Pięknego kształtem.

Zbuduję pałac,

Z jednym zachwycającym filarem.

To ci daję,

A tam możesz żyć długo, yakkho.

Usłyszawszy to, król deva odpowiedział:

Ponieważ pojawiło się w twoim umyśle zniszczenie mojego ciała,

Tnij mnie kawałek po kawałku;

Tnij od góry, potem środek, a na końcu korzeń.

Jeśli mnie tak zetniesz, moja śmierć nie będzie cierpieniem."

Zdumiony, myśląc, że to musi być bardziej męczący sposób śmierci niż jedno czyste cięcie, król pyta, dlaczego tak, i dowiaduje się, że w ten sposób nie będzie zagrożenia zniszczeniem młodych drzew sāl, krewnych devy, które rosną wokół. Pod wrażeniem, król udziela drzewu swojej ochrony i porzuca plan jego ścięcia. (Jāt 465)

Istnieje rodzaj systemu klasowego wśród *bhummadev*, gdzie najwyżej cenieni mieszkają w wielkich drzewach, a ci najpokorniejsi w mniejszej roślinności. Następujący fragment pochodzi z Jātaki, którą Buddha opowiedział jako naukę przeciwko uprzedzeniom klasowym:

Potężny król-Deva (*mahesakko devarājā*) odrodził się jako *rukkhadeva*, mieszkając w ogromnym, prostym, pięknym drzewie błogosławieństwa (*rucamaṇgalarukkho*) w ogrodzie króla. W tym samym ogrodzie mieszkał skromny deva w zaroślach trawy *kusa*. Pewnego dnia król rozkazał ściąć wielkie drzewo, aby zrobić nowy filar do swojego pałacu. Królewscy stolarze złożyli ofiarę temu drzewu i ogłosili, że ściągną je następnego dnia. *Rukkhadeva* był zrozpaczony i przerażony utratą swojego domu, nie wiedząc, gdzie ucieknie ze swoimi dziećmi. Żaden z jego przyjaciół wśród innych deva nie mógł mu pomóc, z wyjątkiem devy trawy *kusa*, który wymyślił sprytny plan. Przybrał postać kameleona i sprawił, że na pniu błogosławionego drzewa pojawiły się dziury. Kiedy stolarze przyszli z piłami i toporami następnego dnia, zobaczyli pień pełen dziur, z których wystawał

> mały jaszczur. Uznawszy, że drzewo jest zbyt zgniłe, by użyć go jako filaru, odeszli. Deva błogosławionego drzewa zauważył, że spośród wszystkich potężnych deva, tylko skromny deva trawy kusa miał tyle sprytu, by ocalić swój dom. Rzeczywiście, dobrego przyjaciela nie należy wybierać na podstawie jego rangi. (Jāt 121)

Ostatnia myśl, by ją podkreślić, sugeruje, że niestety często było odwrotnie. Z tej historii możemy również dowiedzieć się, że nawet najskromniejsze devy mają magiczną moc przemiany i mogą stać się widoczne dla ludzi w pewnej formie, jeśli tylko tego zechcą. Ponadto, z tych opowieści poznajemy więzi rodzinne między devami, które bardzo troszczą się o swoje dzieci. *Bhummadevy* zazwyczaj rodzą się spontanicznie, podobnie jak wyższe devy, ale późniejsze źródła mówią, że niektóre z nich rodzą również poprzez macicę (Vism 17:154). Czasami może wystąpić przyciąganie seksualne między devami a ludźmi, jak w Samiddhi Jātace (Jāt 167), gdzie deva-kobieta (*devadhitā*, „córka devów") widzi kąpiącego się ascetę i wyznaje mu swoją miłość, próbując bezskutecznie odciągnąć go od jego ascezy.

Na tym najniższym poziomie devów czasami nie ma wyraźnej różnicy między devami, petami i yakkhami:

> Pewien ubogi krawiec mieszkał w tym samym mieście co bogaty kupiec. Kupiec był powszechnie znany ze swojej wielkiej hojności, a gdy żebracy szukali jego domu, krawiec stał przed swoim sklepem, wskazując drogę z radosnym sercem. Z powodu tego uczynku, po swojej śmierci, został odrodzony jako deva-drzewo w drzewie banyanowym w oazie na pustyni. Kiedy zmęczeni podróżni zatrzymywali się w cieniu tego drzewa, widzieli złotą dłoń, pokrytą miodem, wskazującą palcem. Tam, gdzie wskazywał palec, pojawiały się jedzenie i woda. (Pv-a 2:9)

W trakcie opowiadania, z którego pochodzi powyższy fragment, ta sama istota jest nazywana *deva*, *peta* i *yakkha* bez rozróżnienia. Określenie yakkha zazwyczaj używane jest, by podkreślić moce istoty. Natomiast słowo peta odnosi się do istoty w stanie cierpienia. Z kolei odrodzenie jako *bhummadeva* uznawane jest za szczęśliwe i jest wynikiem gromadzenia zasług, ale ich szczęście nie jest na tym samym poziomie co szczęście wyższych devów. Przede wszystkim, przyjemności, których doświadczają, zależą od materialnej podstawy. Jak widzieliśmy, *rukkhadevy* cierpią ogromnie, gdy drzewa, w których mieszkają, są ścięte.

Istnieje jednak pewna ważna przewaga, jaką *bhummadevy* mają nad wyższymi devami. Jeśli wyższa deva osiągnie *arahata*, stan pełnego przebudzenia, musi natychmiast zginąć, ponieważ *arahant* nie może istnieć w całkowicie zmysłowym świecie. Nawet w przypadku ludzi, świecki *arahant* musi umrzeć lub wstąpić do klasztoru jako bhikkhu lub bhikkhunī w ciągu siedmiu dni. Jednak *bhumma* deva, która osiągnie *arahanta* może dalej żyć w tym stanie bez ograniczeń, ponieważ może odosobnić się w odległym miejscu, z dala od zmysłowych przyjemności (DN-a 29).

Relacje między *bhummadevami* a ludźmi są skomplikowane. Czasami ludzie czczą *bhummadevy*, jak to widzieliśmy, składając ofiary pokarmowe przy ich drzewach. Istnieją opisy takich praktyk w starożytnych Indiach, a współczesny tajski zwyczaj budowania „domków dla duchów" jest inną formą tej tradycji. Czasami *bhummadevy* wynagradzają swoich czcicieli, na przykład ujawniając im ukryte skarby (Jāt 307). Chociaż devy generalnie są życzliwe wobec ludzi, wydaje się, że nasza gruba fizyczna postać, a szczególnie nasz zapach, jest dla nich odrażający. (Z drugiej strony zapach moralnej osoby jest „przyjemny dla devów" i unosi się nawet pod wiatr) (AN 3:80, ang. AN 3:79).

> Tysiąc rodzin szukających domu wypłynęło na dużym statku na przyjemną wyspę, pełną wszelkiego rodzaju drzew owocowych i innych dobrych rzeczy w obfitości. Przed nimi mieszkał tam samotny rozbitek, który ostrzegł ich, że żyją tam także potężne devy. Powiedział im, że nie będą ich niepokoić, pod warunkiem, że utrzymają swoje miejsca zamieszkania w czystości i zawsze będą zakopywać swoje odchody. Ludzie przez długi czas cieszyli się życiem na wyspie, ale pewnego dnia odbyli festiwal i upili się sokiem palmowym robionym z trzciny cukrowej. Pod wpływem alkoholu bezmyślnie opróżnili swoje jelita i pęcherze na wyspie. To rozwścieczyło devy, które postanowiły na zebraniu, że poczekają, aż ich moce osiągną szczyt w pełni księżyca, a potem oczyściły wyspę potężnym potopem. Dobry deva postanowił ostrzec ludzi i poradził im zbudować nowy statek i odpłynąć. Wiedząc o tym, pojawił się również okrutny deva, który powiedział ludziom, że nie muszą się martwić, że pierwszy deva próbuje ich oszukać, nakłaniając do wyjazdu. Połowa ludzkich rodzin posłuchała mądrego przywódcy i od razu zbudowała łódź. Pozostali posłuchali drugiego devy i wszyscy zginęli, gdy fale zalały wyspę. (Jāt 466)

Z tego możemy także dostrzec, że devy różnią się pod względem swojej moralności i mają moc wpływania na życie ludzkie, zarówno w sposób pozytywny, jak i negatywny. Czasami działają z czystej psoty. Jednym z przykładów jest *devi* (żeńska deva), która zagrała okrutny żart dobremu bhikkhu. Poszedł on w krzaki, aby się załatwić, a gdy wychodził, ona poszła za nim w postaci pięknej młodej kobiety, która pospiesznie poprawiała swoje ubrania. Spowodowało to, że bhikkhu zyskał niesprawiedliwą, skandaliczną reputację wśród innych bhikkhów. *Devi* poniosła straszliwe skutki kammiczne za ten żart, rodząc się w *nirayi*. Kiedy w końcu ponownie narodziła się jako mężczyzna i przyjęła święcenia, reszta jej karmy sprawiła, że wszędzie towarzyszył jej iluzoryczny obraz kobiety, przez co również doznał złej sławy (Dhp-a 10:4).

Devy różnią się pod względem mądrości. Głupie i chciwe devy zakładają swoje miejsca zamieszkania w samotnych drzewach blisko ludzkich wiosek, licząc na kult i ofiary, podczas gdy mądre devy wybierają osiedlanie się w odległych, gęstych lasach, gdzie splątane gałęzie chronią drzewa przed burzami (Jāt 74).

Rukkhadevy, te zamieszkujące drzewa, mają pewną władzę nad drzewem i obowiązki do wykonania, zwane *rukkhadhamma* lub "obowiązki drzewa".

> Dawno temu wielki król Koravya miał potężne drzewo banyan, zwane Supatiṭṭha. Jego gałęzie rozciągały się na dwanaście *yojana*. Drzewo wydawało obfite, ogromne owoce, słodkie i pyszne jak miód. Część owoców była przeznaczona dla króla i jego konkubin, inna dla armii, inna dla ludzi, jeszcze inna dla braminów i *samaṇów*, a jedna część była zarezerwowana dla ptaków i zwierząt. Pewnego dnia mężczyzna odpoczywał w cieniu Supatiṭṭha, skosztował jego owoców, a potem, nieostrożnie łamiąc gałąź, poszedł w swoją drogę. To rozwścieczyło deva, który mieszkał w drzewie, i spowodowało, że przestało ono rodzić cudowne owoce. Król Koravya opowiedział o tym Sakce, królowi bogów, który stworzył potężną burzę, przewrócił drzewo banyan i wyrwał jego korzenie z ziemi. Deva stał obok drzewa, płacząc z powodu utraty swojego domu. Sakka ukazał się przed deva i zapytał, czy przestrzegał *rukkhadhamma* („obowiązków drzewa"). „A cóż to jest?" zapytał deva. „Drzewo przestrzega *rukkhadhamma*, jeśli, gdy ktoś grzebie przy korzeniach, zbiera liście, zrywa owoce lub obdziera korę, nie czyni tego powodem do skargi. Jeśli w przyszłości będziesz przestrzegał *rukkhadhamma*, przywrócę twoje drzewo do dawnej postaci." Deva obiecał to zrobić, a Sakka magicznie przywrócił drzewo do jego pierwotnego miejsca. (AN 6:54)

Buddha opowiedział tę historię bhikkhu Dhammice jako przypowieść, mającą na celu naukę, że powinien on znosić wszelkie zniewagi bez żywienia do nich wrogości.

Bhummadevy, a czasami wyższe rodzaje, są czasem przedstawiane jako upomnienie bhikkhów mieszkających w lasach, którzy zbłądzili w taki czy inny sposób. Cały rozdział Saṃyutta Nikāya poświęcony jest tym przypadkom[506]. W każdym przypadku bhikkhu lub grupa bhikkhów okazują się zaniedbani w jakiś szczególny sposób: myślą o przyjemnościach cielesnych, zasypiają lub zbytnio przebywają z ludźmi świeckimi. Wtedy deva zamieszkująca daną część lasu pojawia się przed bhikkhu i upomina go w kilku strofach w języku Pali, po czym bhikkhu „zyskuje nowe poczucie pilności." Czasami wersy deva są pełne sarkazmu lub żartobliwe, jak w opowieści o „złodzieju zapachów."

> Pewien bhikkhu miał w zwyczaju wchodzić do stawu, aby wąchać kwiaty lotosu rosnące tam. Deva, który mieszkał tam, ukazał mu się i napomniał go w wierszu:
>
> > Kiedy wąchasz ten kwiat lotosu,
> >
> > Rzecz, która nie została podarowana,
> >
> > To jeden z czynników kradzieży:
> >
> > Ty, drogi panie, jesteś złodziejem zapachu.
>
> Kiedy bhikkhu protestuje (również w wierszu), że nie uszkodził roślin, i pyta, dlaczego deva nie napomina tych, którzy wyrywają je z korzeniami, ona odpowiada:
>
> > Kiedy osoba jest szorstka i dzika,
> >
> > Brudna jak chusteczka do karmienia,
> >
> > Nie mam nic do powiedzenia:
> >
> > Ale to tobie powinienem przemówić.
> >
> > Bo osoba bez skazy,
> >
> > Zawsze dążąca do czystości,
> >
> > Nawet drobny włos zła
> >
> > Wydaje się wielką chmurą.
>
> Bhikkhu dziękuje jej i prosi, aby w przyszłości upominała go, gdy tylko zauważy, że zbłądził. Jednak na to deva mówi ostatnią zwrotkę:
>
> > Nie żyjemy z twojego wsparcia,
> >
> > Ani nie jesteśmy twoimi wynajętymi sługami.
> >
> > Ty, bhikkhu, powinieneś sam wiedzieć,
> >
> > Jaka droga prowadzi do dobrego celu.[507]

[506] SN 9:1 f. – the *Vanasaṃyutta*.
[507] SN 9:14. Przetłumaczone przez Bhikkhu Bodhi, CDB, p. 303-4.

Te leśne devy również często lamentują, gdy dobrzy bhikkhowie opuszczają ich habitat (SN 9:4). Oto również historia z Visuddhimagga:

> Pewien starszy bhikkhu mieszkał w klasztorze Cittapabbata Vihara (na Sri Lance) i był oddany praktyce medytacji *mettā* („miłująca dobroć"). Na koniec pory deszczowej zaczął rozmyślać o przeprowadzce gdzie indziej. Deva zamieszkująca drzewo *maṇila* na końcu jego ścieżki spacerowej zaczęła płakać. Starszy bhikkhu zapytał o dźwięk, a deva przedstawiła się jako Maṇiliyā i powiedziała, że płacze, ponieważ on zamierza się przeprowadzić. „Dopóki tu mieszkasz, devy żyją w harmonii. Jeśli odejdziesz, popadną w kłótnie i plotki." Więc zgodził się pozostać tam, gdzie był. (Vism 9:69)

Historia o devie rzeki mieszkającej w Gangesie ilustruje coś z ich natury i relacji z ludźmi:

> Kiedy Brahmādatta był królem Bārāṇasi, żyło dwóch braci, którzy podróżowali w górę Gangesu w jakiejś sprawie, w wyniku której zarobili tysiąc *kahāpaṇa* (jednostka pieniężna). Przed wejściem na łódź, by wrócić, jedli posiłek nad brzegiem rzeki, a starszy brat wyrzucił resztki jedzenia do rzeki dla ryb, ofiarowując zasługi z tego daru *nadīdevatā* („devie rzeki"). Deva uradowała się z daru, dzięki czemu doświadczyła wzrostu swojej boskiej mocy[508] (*dibba yasa*). Rozmyślając nad tym, zdała sobie sprawę, które działanie wywołało ten skutek.
>
> Teraz, podczas gdy starszy brat był dobry i uczciwy, młodszy brat miał nieco złodziejską naturę. Zrobił paczkę z kamyków, żeby wyglądała jak paczka z pieniędzmi, i kiedy znajdowali się na środku rzeki, udawał, że przypadkowo kopnął ją do wody. "Bracie, pieniądze wpadły do wody! Co powinniśmy zrobić?" "Wpadły do wody, nic nie da się zrobić. Nie myśl o tym więcej." Jednak złodziejskiego brat popełnił błąd i kopnął prawdziwą paczkę z pieniędzmi, zostawiając tylko kamyki.
>
> *Nadīdevatā* pomyślała: "To dzięki temu mój boski wpływ wzrósł. Będę chronić jego własność." I tak, dzięki swojej mocy, spowodowała, że wielka ryba połknęła paczkę pieniędzy, trzymając ją w bezpiecznym miejscu.
>
> Kiedy bracia wrócili do domu, młodszy brat początkowo cieszył się ze sztuczki, którą zagrał swojemu bratu, ale gdy otworzył paczkę i zobaczył kamienie, opadł na łóżko, chory z żalu. W międzyczasie kilku rybaków złapało rybę w sieć. Potem poszli do miasta, by sprzedać swój połów. Kiedy ludzie zapytali, ile chcą za dużą rybę, odpowiedzieli: "Tysiąc *kahāpaṇa* i siedem *māsaka*" (mała moneta o niewielkiej wartości). Ludzie się zaśmiali: "Teraz widzimy rybę wartą tysiąc *kahāpaṇa*!" W końcu rybacy przyszli do drzwi starszego brata i powiedzieli: "Kupcie naszą rybę." "Ile to kosztuje?" "Możecie ją dostać za siedem *māsaka*, ale dla innych to tysiąc *kahāpaṇa* więcej."
>
> Więc kupił rybę i dał ją swojej żonie do ugotowania. Kiedy ją rozcięła, znaleźli paczkę z pieniędzmi. (Jāt 288)

W tej opowieści warto zauważyć kilka punktów. Po pierwsze, mechanizm, dzięki któremu rzeczna deva zwiększa swoją moc, jest identyczny z tym, jak działa dzielenie się zasługami

[508] Pali "devatā" jest rzeczownikiem rodzaju żeńskiego i jest odpowiednio odmieniany, jednak nie możemy być pewni płci Devy w tym przypadku, ponieważ słowo "deva" jest również używane w odniesieniu do mężczyzn-devów.

w przypadku petów[509]. Starszy brat nie złożył ofiary bezpośrednio devie; dał resztki jedzenia rybom i przekazał zasługi jej. Co więcej, zwiększenie jej mocy nastąpiło dopiero po tym, jak radowała się (*anumodati*) aktem hojności. Dzieje się tak pomimo doktryny, że dzielenie się zasługami przynosi korzyść tylko istotom z krainy petów. Kolejną interesującą kwestią jest sposób, w jaki deva używa swojej mocy, by pomóc swojemu dobroczyńcy. Nie działała bezpośrednio, lecz za pośrednictwem innych istot: ryb i rybaków. Obie te istoty żyją zależne od Gangesu i mogą być uznawane za podległe jej w pewnym sensie.

Niektórzy *bhummadevowie* mieszkają w miastach i wioskach; są oni określani mianem nagaradevatā. Wydaje się, że ich ulubionym miejscem zamieszkania są bramy wejściowe, takie jak te, które znajdowały się w ogrodzonych posiadłościach, będących domami bogatych w starożytnych Indiach.

> Anāthapiṇḍika był bardzo bogatym kupcem i pobożnym wyznawcą Buddhy. Jego dom miał siedem bram, a nad czwórką bram mieszkała *devi*, która miała błędne poglądy (*micchadiṭṭhikā-devatā*). Kiedy Buddha lub któryś z jego uczniów przybywali do Anāthapiṇḍiki, devi musiała opuszczać swoje miejsce i uciekać na pierwsze piętro. To ją irytowało, więc pojawiła się przed Anāthapiṇḍiką unosząc się w powietrzu i próbowała przekonać go, by przestał składać ofiary pokarmowe Buddzie i *Sanghze*. Anāthapiṇḍika odpowiedział, wyrzucając ją ze swojego domu. Deva opuściła dom płacząc, prowadząc za sobą swoje dzieci, i udała się do głównego devy miasta (*nagara-pariggāhaka-devaputta*). On nie miał dla niej współczucia, nazywając ją złym duchem. Potem udała się do Czterech Wielkich Królów, osiągając ten sam wynik. W końcu poszła do Sakki, Króla devów w Tāvatiṃsie, który powiedział jej, że Anāthapiṇḍika prawie wyczerpał swoje bogactwo, i doradził jej, by mogła zadośćuczynić, znajdując mu więcej. Uczyniła to na trzy sposoby: używając swoich mocy devy, by odzyskać skarb, który utracił na morzu, znajdując nowe bogactwo w postaci ukrytego skarbu i idąc z kilkoma dzikimi młodymi yakkhami, by nalegać na długotrwałych dłużników. Po tym znów pojawiła się przed Anāthapiṇḍiką i błagała o przebaczenie, które jej udzielił, zabierając ją do Buddhy, by przyjęła Trzy Klejnoty jako schronienie. (Jāt 40)

Tutaj mamy fascynujący wgląd w wewnętrzną strukturę rządy devów, a także przykład ich mocy i ich podatności. Epizod pod koniec, w którym yakkhi pełnią rolę windykatorów długów, może być zabawnym obrazkiem, ale mimo to jakoś odpowiednim; można by sobie wyobrazić, że byłoby to przynajmniej skuteczne![510]

[509] S 3:3,3.

[510] W Jātaka 155 widzimy oswojonego yakkhę zatrudnionego jako poborca podatkowy.

3:5:4 VALĀHAKA-DEVY

Valāhakadevy, devy chmurowe, zamieszkują chmury i mają pewną kontrolę nad pogodą. Dzielą się na devy zimnych chmur, ciepłych chmur, burzowych chmur, devy wiatru i devy deszczu. Tworzenie pogody jest dla tych devów aktem zabawy (*kīḷā*) (DN-ṭ 27). Na przykład, gdy deva burzowej chmury wywołuje burzę, wynika to z jego „cieszenia się własnym rodzajem przyjemności" (SN 32:7). W czasie gorącego sezonu nie lubią opuszczać swoich *vimān*, ponieważ jest za gorąco, by się bawić, dlatego nie pada deszcz, „ani kropla" (DN-a 27). Te devy jednak nie są jedyną przyczyną pogody; komentarz wymienia siedem przyczyn: moc nāgów, moc *supaṇṇów*, moc devów, moc afirmacji prawdy, naturalną pogodę (*utusamuṭṭhāna* — dosł. spowodowaną temperaturą), działanie Māry i nadprzyrodzoną moc (SN-a 32:1). Subkomentarz wyjaśnia, że normalne zmiany sezonowe są po prostu wynikiem naturalnych procesów, ale niezwykła pogoda jest spowodowana działaniem tych devów.[511] Mówi się również, że moralność ludzi ma pośredni wpływ na pogodę; poprzez powodowanie, że devy niebios stają się albo zadowolone, albo zirytowane. Kiedy stan moralności ludzi jest dobry, devy są zadowolone, a deszcz pada regularnie w odpowiednim czasie; kiedy moralność ludzi jest zła, devy są niezadowolone i wstrzymują deszcz (AN 4:70). Jednak może się także zdarzyć, że devy chmurowe po prostu będą rozproszone zabawą i staną się nieostrożne (AN-a 5:197), ponieważ są, w końcu, istotami z płaszczyzny pragnienia zmysłowego. Ponieważ mówi się, że to jest jedna z przyczyn niepowodzenia deszczu, której prorocy (*nemitta*) nie znają i nie mogą zobaczyć, może to wyjaśniać, dlaczego prognozy pogody są tak często błędne!

[511] Bhikkhu Bodhi, CDB, p. 1102, footnote 293.

3:5:5 TERENOWE *SAGGA*

Powyżej *bhummadevów* w hierarchii niebieskiej znajdują się devy, które mieszkają w swoich specjalnych krainach, znanych jako *sagga*. W tłumaczeniu często nazywane są one „niebami zmysłowymi", ale podobnie jak w przypadku tłumaczenia *niraya* jako „piekło", angielskie słowa niosą nieuzasadniony bagaż kulturowy. *Sagga* różni się od nieba religii teistycznych przynajmniej w dwóch ważnych kwestiach: Po pierwsze, zasada, że w buddyjskim kosmosie nie ma nieśmiertelności, ma zastosowanie. Devy żyjące w *sagga* mają bardzo długie życie w ludzkiej skali, ale gdy ich kamma się wyczerpie, umierają w tym miejscu i rodzą się na nowo w innym. *Sagga* nie jest ostatecznym celem, lecz jednym z wielu możliwych miejsc przejściowego odrodzenia. Po drugie, *sagga* nie są nawet najwyższą możliwą pozycją wśród tych miejsc odrodzenia. Powyżej nich znajdują się płaszczyzny formy i bezformy, które będą omówione później. Wszystkie te miejsca są częścią uwarunkowanego istnienia, czyli *saṃsāra*, podlegającego niedoskonałości i nietrwałości.

Jest sześć hierarchicznie uporządkowanych *sagga* w sumie. Wszystkie są uważane za część *kāmabhūmi*, płaszczyzny pragnienia zmysłowego. Dwa najniższe z nich mają nadal pewne fizyczne powiązanie z ziemią, ponieważ znajdują się na Górze Sineru, wielkiej górze w centrum świata: Cātumahārājika Sagga („Kraina Czterech Wielkich Królów") w połowie stoku oraz Tāvatiṃsa („Kraina Trzydziestu Trzech") na jej szczycie. Te krainy mają większą interakcję ze światem ludzkim niż jakiekolwiek wyższe nieba. Mają również znaczne powiązania między sobą: Czterej Wielcy Królowie są wasalami Trzydziestu Trzech i pełnią, między innymi, funkcję pierwszej linii obrony przed wojowniczymi *asurami*, które nieustannie toczą wojnę z tymi bogami. Istnieje znacznie więcej literatury opisującej te krainy, szczególnie Tāvatiṃsa, niż jakiekolwiek inne. Zwykle, gdy teksty mówią po prostu o *sagga*, ma to na myśli Tāvatiṃsa.

3:5:6 CĀTUMAHĀRĀJIKA – KRÓLESTWO CZTERECH WIELKICH KRÓLÓW

Królestwo *Cātumahārājika* (dosł. „Czterech Wielkich Królów") jest przewodzone przez czterech potężnych devów, z których każdy rządzi jednym z czterech kardynalnych kierunków. Znani są oni jako *cattāro mahārājā* („Czterej Wielcy Królowie") i są opiekunami świata. Każdy z nich jest również władcą jednej rasy istot, które służą mu jako armia i świta. Czterej Wielcy Królowie to:

Dhataraṭṭha ze Wschodu, pan *gandhabbów*,

Virūḷhaka z Południa, pan *kumbhaṇdów*,

Virūpakkha z Zachodu, pan nāgów,

Vessavaṇa z Północy (znany także jako Kuvera), pan yakkhów.[512]

Podział świata materialnego na cztery jest potężnym archetypem. W buddyzmie mamy cztery żywioły, cztery kontynenty i Czterech Wielkich Królów. Idee czterech żywiołów pojawiają się również w myśli europejskiej, poprzez Greków, wraz ze starożytną medyczną koncepcją czterech humorów. Oczywiście istnieje to, co może być pierwotną formą tego archetypu — cztery kardynalne kierunki. Podział na cztery przejawia się także w starożytnej kulturze Indii w postaci czterech kast oraz czteroczęściowej armii. Te ostatnie to piechota, kawaleria, rydwany i słonie, które stanowiły pierwotną podstawę gry w szachy z jej pionkami, rycerzami, gońcami i wieżami[513]. Jest również bardzo prawdopodobne, że czterej królowie w naszych nowoczesnych kartach do gry pochodzą pierwotnie od Czterech Wielkich Królów z Góry Sineru.[514]

Podstawową rolą Czterech Wielkich Królów jest bycie strażnikami świata, rolę tę pełnią na kilka różnych sposobów. Oni, razem ze swoimi świtami, stanowią pierwszą linię obrony przed asurami, które nieustannie próbują zdobyć Tāvatiṃsa. Czuwają na straży, gdy bogowie Trzydziestu Trzech są w zgromadzeniu (DN 18), i szczególnie troszczą się o ochronę Dhammy i Buddhy. Mówi się, że Czterej Wielcy Królowie czuwali nad Bodhisattwą, gdy ten był jeszcze w łonie matki, byli obecni przy jego narodzinach i przedstawili niemowlę matce, mówiąc „Ciesz się!" (DN 14). Czuwali nad piecem, gdy dziewica Sujātā przygotowywała posiłek z mlecznego ryżu dla Bodhisatty (a Sakka podsycał ogień!)[515]. Kiedy Buddha przyjął swoją pierwszą ofiarę po oświeceniu od dwóch podróżnych kupców, to Czterej Wielcy Królowie dostarczyli mu misę do zbierania jałmużny (Vin Mv 1).

Jednym z ich głównych obowiązków jest przeprowadzanie regularnych inspekcji świata ludzkiego w imieniu Bogów Trzydziestu Trzech:

> Cztery razy w miesiącu, podczas ćwiartek księżyca, Trzydzieści Trzej Devowie Tāvatiṃsa, zasiadając w uroczystym zgromadzeniu w Hali Sudhamma, nakazują Czterem Wielkim Królom złożyć raport na temat warunków w świecie ludzkim. W dniach półksiężyca, Czterej Królowie wysyłają swoich ministrów, w dniu nowiu wysyłają swoich synów,

[512]DN 32, the *Āṭānāṭiya Sutta*.

[513]Angielskie określenie „biskup" jest prostym błędnym tłumaczeniem. Król i Królowa pierwotnie byli rājā i purohita, vizeirem lub pierwszym ministrem.

[514]Karty do gry wywodzą się z Tarota, który został przyniesiony do Europy przez Cyganów, którzy prawdopodobnie mają pochodzenie indyjskie.

[515]GGB, p. 302.

a w dniu *uposatha* w Pełni Księżyca wyruszają osobiście. Jeżdżąc w swoich wspaniałych rydwanach, podróżują ze swoich rezydencji na Górze Sineru, każdy w swoim kierunku, do krain, gdzie mieszkają ludzie. Objeżdżają wioski, miasta i wielkie królewskie miasta. Tam Wielcy Królowie pytają lokalnych devów, czy ludzie w danym miejscu czczą matkę i ojca, *samaṇów* i braminów; czy szanują starszych z klanu, przestrzegają przykazań *uposathy* i czuwania oraz czy czynią zasługującą kamma. *Bhummadevy* składają hołd Wielkiemu Królowi i informują go, że ten a ten z takiej i takiej rodziny czyni te dobre rzeczy, a Wielki Król zapisuje jego imię na złotej tablicy.

Po zakończeniu swoich podróży, Czterej Wielcy Królowie udają się do Niebios Tāvatiṃsa i przedstawiają złote tablice devom zasiadającym w Hali Sudhamma. Jeśli wielu ludzi przestrzega *uposathy* i czyni zasługi, bogowie cieszą się. „Z pewnością hufce devów wzrosną, a asurów zmniejszą się!" Jeśli jednak na złotych tablicach znajduje się niewiele imion, devy są zmartwione i mówią: „Ach! Z pewnością teraz nasze hufce zmniejszą się, a hufce asurów wzrosną ponad miarę." [516]

Pomniejsze devy z królestwa Cātumahārājika mogą być od czasu do czasu wzywane do służby wyższym devom z Tāvatiṃsy. Na przykład słyszymy o *devī* Bhaddzie, która udała się do sali Sudhamma w Tāvatiṃsie, aby tańczyć dla Sakkki i innych devów (DN 21).

Królestwo devów Cātumahārājika, jak zauważono, znajduje się w połowie wysokości Góry Sineru, na wysokości 40 000 *yojana* nad poziomem morza. Znajdują się tam liczne pałace z złota, srebra i kryształu, w których mieszkają devy (Vism 13:41). Abhidharmakośa lokalizuje to królestwo na czwartym z czterech tarasów wystających z boków Sineru. Mówi również, że wiele devów tego królestwa mieszka w wioskach i miastach położonych na siedmiu wielkich pierścieniowych górach (AK 3:5, ang. s. 462). Niektóre devy z tego poziomu mogą również mieszkać na ziemi, w Jambudīpie. Przykładem był Pāyāsi, który miał *vimānę* w regionie pustynnym, którą przypadkowo odkryli podróżujący kupcy (Vv-a 84). Jedna z opowieści Jātaka zawiera szczegół, który wskazuje na pewną niejednoznaczność co do lokalizacji królestwa Cātumahārājika. Niezwykły łucznik demonstruje swoje nadzwyczajne moce, strzelając strzałą do góry przez wiązkę mango, a strzała podróżuje aż do królestwa Cātumahārājika, zanim opada i przechodzi przez ten sam otwór w mango.[517] To wskazuje, że królestwo Cātumahārājika znajduje się bezpośrednio nad Jambudīpą, co stoi w sprzeczności z geografią podaną w innych miejscach.

Wielcy Królowie mają władzę nad swoja świtą zależnych istot (yakkhów itd.) wszędzie tam, gdzie żyją w systemie światów, a istoty te pełnią również rolę linii obrony przed najazdami asurów (§ 3:5,6). Nie zawsze jest jasne, czy Vessavaṇa jest na przykład yakkhą, czy Virūpakkha jest nāgą, ani czy powinno się ich ściśle uznawać za devy. Te kategorie, które w teorii wydają się być sztywne, stają się niejednoznaczne, gdy przechodzimy do przypadków indywidualnych. Ponadto, ponieważ większość, a może nawet wszystkie te istoty są zmiennokształtne, sprawia to, że rozróżnienie staje się jeszcze mniej istotne.

Nazwy tych bogów są w rzeczywistości bardziej tytułami urzędów, ponieważ gdy jeden z nich odchodzi, na jego miejsce zostaje powołany nowy. W przypadku Czterech Wielkich Królów, są oni mianowani przez Sakkę, Króla Tāvatiṃsa (Jāt 74). Długość życia devów na tym poziomie

[516]AN 3:37 tekst i komentarz. Uwagi: uposatha to święty dzień buddyzmu, który przypada na ćwiartki księżyca. Pobożni buddyści wtedy przestrzegają ośmiu przykazań i podejmują nocną medytację czuwając. Wojen devów i asurów należy szukać w rozdziale o Asurach w § 3:3,23.

[517]Jāt 181**:** Druga strzała poleciała aż do Tāvatiṃsy i nie wróciła, ponieważ została tam złapana przez devę.

wynosi pięćset lat niebiańskich; każdy dzień niebiański to pięćdziesiąt lat ludzkich, a rok niebiański ma trzysta sześćdziesiąt dni, co daje ich długość życia równą dziewięciu milionom lat w ludzkich kategoriach[518]. Jak w wyższych zmysłowych niebiosach, główną przyczyną narodzin „w towarzystwie Czterech Wielkich Królów" jest darowizna. Jednakże, ponieważ jest to najniższe z niebios, staje się to celem osoby, która daje z egoistycznym umysłem, myśląc tylko o nagrodzie, którą otrzyma w przyszłości (AN 7:52). A mimo to, przyjemność tutaj sprawia, że władza w ludzkim świecie wydaje się być nieistotna (MN 129 i AN 8:42)!

Każdy z Czterech Wielkich Królów ma dziewięćdziesiąt jeden potężnych synów, z których każdy nosi imię „Inda" (DN 32). Jest to sugestywne, że suma tych Indów wynosi 364, co jest bliskie liczbie dni w roku. Inda to Palijski odpowiednik sanskryckiego *Indry*, który był potężnym, wojowniczym bogiem burzy we wczesnych Wedach. W źródłach Palijskich Inda jest utożsamiany z Sakką. W tym przypadku można dostrzec pewną ciekawą symbolikę, gdzie wyższy poziom jest odbiciem i pomnożeniem na niższym, a także subtelną wskazówkę do symboliki słonecznej, gdzie 364 dni są podzielone na cztery pory roku, ale nie jest to rozwinięte ani w kanonie, ani w komentarzach.

Co najmniej trzej z Wielkich Królów miało także córki[519]. Jako przykład można podać opowieść z Jātaki o Kāḷakaṇṇī, córce Virūpakkhy, oraz Sirī, córce Dhataraṭṭhy, które razem udały się do kąpieli nad jeziorem Anotatta, spór o to, która z nich ma pierwszeństwo i w związku z tym prawo do wejścia do wody. Kāḷakaṇṇī jest opisana jako ciemnej karnacji i nieprzyjemna w wyglądzie. Jej imię oznacza „ciemne nieszczęście", a wydaje się być pewnego rodzaju boginią złego losu. W jednej z jej wypowiedzi mówi o sobie:

> Idę do oszczercy, złośliwego, gniewnego,
>
> Zazdrosnego, skąpego i oszusta.
>
> I sprawiam, że wszystkie ich zyski znikają.

Sirī, której imię oznacza „dobroć losu", jest jej przeciwieństwem. Mówi się, że ma boską urodę (*dibba vaṇṇa*) i stanowczą postawę (*pathabyā supatiṭṭhitā*). Ich ojcowie, podobnie jak pozostali dwaj Wielcy Królowie i Sakka, odmówili rozstrzygania ich sporu, więc ostatecznie zadanie to zostało powierzone ludzkiemu wieszczowi, który wybrał Sirī (Jāt 382).

Charakterystyki trzech z Wielkich Królów nie są rozwinięte w źródłach; wyjątkiem jest Vessavaṇa, Król Północy i Władca Yakkhów.

[518]*AN 8:42*. DPPN mówi 90 000 lat, ale to musi być błąd w obliczeniach.
[519]Zobacz następny rozdział, aby poznać historię dotyczącą pięciu córek króla Vessavy.

3:5:7 VESSAVAṆA

Vessavaṇa jest postacią wielowymiarową i złożoną. W odległej przeszłości był bardzo gwałtowny, ale obecnie jest oddanym wyznawcą Buddhy i jego Dhammy oraz *sotāpanną*[520]. Vessavaṇa pełni przynajmniej trzy role w kosmicznym porządku rządów: jest Wielkim Królem Północy, zwierzchnikiem yakkhów oraz królem kontynentu Uttarakuru, w której to roli jest zwykle znany pod imieniem Kuvera. Poza tym wydaje się, że w sposób dorozumiany posiada pewną nadrzędność wobec swoich kolegów, pozostałych Wielkich Królów; na przykład występuje jako ich rzecznik, gdy udają się na spotkanie z Buddhą[521], a także jest blisko związany z Sakką (MN 37).

Znaczenie Vessavaṇy podkreśla fakt, że jego imię jest włączane do krótkiej listy, która czasami pojawia się w poetyckich fragmentach jako skrót myślowy oznaczający „wszystkich bogów."

> Oni cię czczą, zarówno Nāradowie, jak i Pabbatowie,
>
> Inda, Brahmā, Pajāpati, Soma, Yama i Vessavaṇa.
>
> Tāvatiṃsa z Indą — wszyscy Devowie cię czczą.[522]

(Większość z tych bogów spotkamy jeszcze później. Nāradowie i Pabbatowie nie występują poza tymi schematycznymi fragmentami wierszowanymi, a komentarz mówi jedynie, że są to dwie grupy devów znanych ze swojej mądrości. W kosmologii buddyjskiej istnieje wiele takich niejasnych zakamarków).

Jako Władca Yakkhów, Vessavaṇa najczęściej pojawia się przy okazji rozstrzygania ich sporów — zwykle o posiadanie *vimāny*[523] — lub przyznawania im specjalnych przywilejów w zamian za służbę.

Bycie naczelnym sędzią nie tylko yakkhów, ale także pomniejszych devów zamieszkujących królestwo Cātumahārājika, nie jest łatwe — i w jednej historii widzimy, jak Vessavaṇa, rozproszony natłokiem spraw, zostaje wykorzystany:

> Puṇṇaka był potężnym generałem wśród yakkhów i siostrzeńcem Vessavaṇy. Chciał wyruszyć na wyprawę, aby zdobyć rękę pięknej księżniczki nāgów Irandatī, ale nie śmiał tego uczynić bez pozwolenia swojego wuja. Kiedy Puṇṇaka udał się do Vessavaṇy, ten był zajęty rozstrzyganiem sporu między dwoma devami o posiadanie *vimāny*. Puṇṇaka próbował wyjaśnić, czego pragnie, ale było oczywiste, że jego wuj wcale go nie słuchał. Wtedy yakkha użył podstępu, aby uzyskać zgodę. Ustawił się w pobliżu spornika, o którym słusznie zgadł, że wygra sprawę, i gdy Vessavaṇa powiedział devie, aby poszedł i przejął swoją własność, Puṇṇaka wziął kilku devów na świadków i powiedział im: „Słyszeliście? Mój wuj dał mi pozwolenie, by wyruszyć na moją wyprawę." (Jāt 546, ang. 545)

Specjalne przywileje, które Vessavaṇa przyznaje yakkhom, zazwyczaj przybierają formę ograniczonego prawa do chwytania i pożerania ludzi. Może to być prawo do zjedzenia każdego, kto zabłądzi na określone terytorium (Jāt 432), kto stanie w cieniu danego drzewa (Jāt 398), kto

---

[520]AN-a 7:53. Sotāpanna to „wkraczający w strumień", czyli osoba, która osiągnęła pierwszy z czterech etapów przebudzenia.

[521]DN 32, Ātānātiya Sutta.

[522]Jāt 547, Vessantara Jātaka.

[523]**Vimāna** — miejsce zamieszkania devów, które zostanie opisane później.

nie odpowie na zagadkę (Jāt 6) lub, w jednym przypadku, kto zaniedba wypowiedzenie „Długiego życia!", gdy ktoś kichnie (Jāt 155). Te szczególne ograniczenia, które pojawiają się w wielu opowieściach Jātaka, tworzą idealne warunki dla sprytnego bohatera, zazwyczaj Bodhisatty, by przechytrzyć złego yakkhę:

> Yakkha o imieniu Makhādeva, mieszkający w drzewie banyan, otrzymał od Vessavaṇy pozwolenie, by zjadać każdego, kto stanie w cieniu tego drzewa. Bodhisatta, który w tamtym czasie był biedakiem imieniem Sutana, podjął się zadania ujarzmienia yakkhy, by zdobyć nagrodę od króla. Zbliżył się do drzewa w sandałach i pod parasolem; dzięki temu nie stał bezpośrednio na ziemi, ani też nie korzystał z cienia drzewa, więc yakkha nie mógł mu nic zrobić. Sutana rozmawiał z yakkhą, napominał go za jego złe postępki i nawrócił go na ścieżkę pokoju. (Jāt 398)

Służba, którą yakkhowie świadczą Vessavaṇie, jest ciężka. Okres tej służby bywa różny, ale najczęściej wspomina się o dwunastu latach. Często wspomina się też o żeńskich yakkhach, które są zobowiązane służyć Vessavaṇie, przynosząc mu wodę z Jeziora Anotatta przez okres „czterech lub pięciu miesięcy". Po upływie tego czasu są zwalniane, ale mogą być „wyczerpane do granic śmierci" (Dhp-a 1:4). W niektórych przypadkach faktycznie umierają podczas tej służby (Jāt 513) albo są zabijane za kradzież jego wody (Jāt 510).

Zanim Vessavaṇa stał się *sotāpanną*, był straszliwy w swoim gniewie. Posługiwał się maczugą o nazwie *Gadāvudha*, którą rzucał, a po uderzeniu rozbijała głowy tysięcy yakkhów, po czym wracała do jego ręki. Gadāvudha była jedną z czterech głównych broni świata. (Pozostałe to: Vajirāvudha, błyskawica Sakki, Nayānavudha, oko Pana Yamy, oraz Dussāvudha, materiał wywołujący suszę Āḷavaki) (Sn-a 1:10). Mówi się, że nawet gniewne spojrzenie Vessavaṇy mogło rozproszyć i zniszczyć tysiąc jego sług (Jāt 281).

Vessavaṇa w swoim poprzednim życiu był bogatym braminem, który posiadał siedem młynów trzciny cukrowej i przez dwadzieścia tysięcy lat ofiarowywał plony jednego z nich na cele charytatywne. To zasługi, które zdobył w ten sposób, zapewniły mu odrodzenie jako jednego z Czterech Wielkich Królów.[524] Nie jest powiedziane, kiedy ani jak Vessavaṇa stał się *sotāpanną*. W czasach Buddhy Vipassī Vessavaṇa był już wyznawcą Dhammy (ThA. 1:7,6), ale ponieważ miało to miejsce w poprzednim kappi (epoce świata), prawdopodobnie chodzi o innego Vessavaṇę. Vessavaṇa jest ukazany jako ktoś, kto osobiście interesuje się praktyką Dhammy u ludzi:

> Velukantakī, świecka kobieta, miała zwyczaj zaczynać swój dzień od recytacji Parāyana Paritta przed świtem. Pewnego dnia Vessavaṇa akurat podróżował przez niebo, przelatując z północy na południe. Słysząc jej piękne śpiewy, zstąpił na ziemię i pojawił się przy jej oknie. Pochwalił jej recytację, a ona zapytała, kim on jest. „Siostro starsza, jestem twoim starszym bratem, Wielkim Królem Vessavaṇą." Użył tego dziwnego zwrotu, ponieważ choć był starszy od niej o kilka milionów lat, ona była starsza w Dhammie, ponieważ była *anāgāmī* („raz powracającą", trzeci stopień oświecenia), a on dopiero *sotāpanną*. Vessavaṇa poinformował Velukantakī, że tego ranka przez jej miasto przejdą Sāriputta i Moggallāna, i poprosił ją, aby ofiarowała im posiłek w jego imieniu. Kiedy zgodziła się, magicznie napełnił jej spiżarnię ryżem, a ta pozostawała pełna przez całe jej życie. (AN-a 7:50)

[524]DN-a 32, komentarz do Ātānātiya Sutta. Musiało to mieć miejsce w okresie, gdy długość życia ludzi była dłuższa.

Vessavaṇa mógł wciąż ukazać swoje przerażające oblicze wobec osób o niemoralnym postępowaniu:

> Nandiya był świeckim mężczyzną z Bārāṇasī, który zdobył wiele zasług poprzez ofiarowanie darów ubogim i posiłków dla bhikkhów. Pewnego razu, gdy musiał wyjechać w sprawach służbowych, pouczył swoją żonę Revatī, jak kontynuować codzienne ofiary. Jednak ona była niewierząca i niezadowolona z wydatków, więc przestała całkowicie dawać jałmużnę ubogim i dawała tylko grube jedzenie bhikkhom. W tym samym czasie rozsypywała kawałki kości rybnych i inne śmieci na ulicy, obwiniając bhikkhów i próbując nastawić ludność miejską przeciwko nim.
>
> Kiedy nadszedł czas jej śmierci, Vessavaṇa wysłał dwóch yakkhów do Bārāṇasī, aby ogłosili, że za siedem dni zostanie rzucona do *nirayi*. Revatī zamknęła się w swoim pokoju i siedziała tam w wielkim strachu. W wyznaczonym dniu, dwóch yakkhów o groźnym wyglądzie wyrwało ją z jej domu i poprowadziło przez ulice, aby wszyscy ją zobaczyli. Następnie zabrali ją do nieba Tāvatiṃsa, aby pokazać jej wspaniały pałac, w którym odrodził się Nandiya. Prosiła ich, aby pozwolili jej dołączyć do niego, ale oni odpowiedzieli, że jej życzenia ich nie dotyczą, i wrzucili ją do strasznego piekła pełnego brudu, gdzie cierpiała przez bardzo długi czas. (Vv-a 52)

Innym często wspomnianym aspektem charakteru Vessawany jest jego ogromne bogactwo. Zakres jego majątku był symboliczny; wiele razy, gdy podkreślano czyjeś bogactwo, mówiło się, że jest „tak bogaty jak Vessawana" lub że rozkoszuje się przyjemnościami zmysłowymi „jak król Vessawana".[525] W późniejszym buddyzmie, szczególnie w Azji Wschodniej, Vessawana stał się czymś w rodzaju patrona dobrobytu. Jego rola jako archetypicznego, niezwykle bogatego monarchy jest głównie związana z jego rządami nad cudownym północnym kontynentem Uttarakuru, gdzie jest znany pod swoim innym imieniem Kuvera.

Wśród legendarnego majątku Vessavaṇy, najsłynniejszym jest jego magiczne drzewo mango.

> Pewnego razu król Bārāṇasī miał bardzo mądrego papugę. Okazało się, że królowa rozwinęła pragnienie „wewnętrznego mango" (*abhantarāmbha*) i położyła się do łóżka, udając chorą. Konsultując się z mędrcami, król dowiedział się, że wewnętrzne mango to nazwa magicznych mango, które rosną tylko na drzewie należącym do króla Vessavaṇy na Złotej Górze, głęboko w lesie Himavā. Co więcej, powiedziano, że żaden człowiek nie byłby w stanie zerwać tego owocu, ponieważ drzewo było bardzo dobrze strzeżone.
>
> Król, rozmyślając nad sprawą, postanowił wysłać swojego papugę na wyprawę. Wierny ptak, po długiej podróży przez siedem górskich pasm Himavā, dotarł w końcu do Złotej Góry. Tam stało potężne drzewo mango, uginające się od soczystych owoców. Jednak nie było łatwego sposobu, by je zdobyć. Drzewo otaczało siedem sieci z brązu, a strzegło go tysiąc demonopodobnych *kumbhaṇdów* (*kumbhaṇdarakkhasa*).
>
> Odważny papuga nie dał się zniechęcić i postanowił wspiąć się na drzewo potajemnie w nocy, gdy *kumbhaṇdy* spały. Jednak zaplątał się w brązowe sieci, a metaliczne dźwięki, które wydawał podczas walki o uwolnienie, obudziły strażników. Złapali go brutalnie i zaczęli się kłócić, co z nim zrobić. Jeden chciał ją zjeść w całości, inny zmiażdżyć na kawałki, a jeszcze inny powoli ugotować nad ogniem.

[525]Zobacz na przykład Vv-a 84 i Jāt 546 (ang. 545).

> Papuga, nieustraszony, zwrócił się do nich odważnie, pytając, kto jest ich panem. Odpowiedzieli: „Należymy do Króla Vessavaṇy, a to jest jego drzewo mango. Na jego rozkaz nikt nie może spożywać owoców, dopóki nie otrzyma na to zgody."
>
> „Ja również służę Królowi," odpowiedział papuga. „I spełnię jego rozkazy, nawet jeśli miałoby to kosztować mnie życie."
>
> Po tych słowach *kumbhaṇdy* zmieniły zdanie. „Widać, że nie jesteś zwykłym złodziejem, lecz szlachetnym ptakiem. Nie możemy dać ci mango, bo ściągnęlibyśmy gniew naszego pana. Jeden gniewny rzut oka Króla Vessavaṇy i tysiące z nas zostaje zniszczonych i rozsypanych jak plewy. Ale w pobliżu mieszka święty asceza, który jest ulubieńcem Vessavaṇy, a król od czasu do czasu wysyła mu mango jako ofiarę pokarmową. Może on mieć je przy sobie i być może ci je da."
>
> I tak się stało. Asceta dał papudze jedno z cudownych mango do jedzenia i odesłał go z powrotem do jego kraju, z jednym mango związanym wokół jego szyi jako prezent dla królowej. (Jāt 281)

Nie wyjaśniony szczegół tej opowieści to fakt, że drzewo mango Vessavaṇy jest strzeżone przez *kumbhaṇdów*. Te dziwne istoty mają być sługami Virūḷhaki, Króla Południa, a spodziewalibyśmy się, że Król Vessavaṇa zatrudniałby yakkhów jako strażników. W tekście określa się je mianem *kumbhaṇda-rakkhasa*, gdzie *rakkhasa* to rodzaj yakkhy. Tutaj mamy kolejny przykład kaprysów, które pojawiają się, gdy próbujemy narzucić sztywne klasyfikacje na fantastyczne istoty cakkavāḷa.

Król Vessavaṇa ma pięć córek: Latā, Sajjā, Pavarā, Accimatī i Sutā. Opowiadana jest historia o konkursie tańca, który zorganizowano między nimi:

> Pięć sióstr zostało przyprowadzonych przez Króla Sakkę (z Tāvatiṃsa), aby służyły jako tancerki. Latā była najbardziej ujmująca, ponieważ wyróżniała się pomysłowością w śpiewie i tańcu.
>
> Pewnego razu, gdy pięć sióstr siedziało wygodnie razem, wybuchł między nimi spór dotyczący umiejętności muzycznych. Poszły do swojego ojca, Króla Vessavaṇy, i zapytały: "Tato, która z nas jest najbardziej utalentowana w tańcu i tak dalej?" "Córki, zwołajcie zgromadzenie deva na brzeg Jeziora Anotatta i tam wykonajcie swój pokaz. Wtedy wasze umiejętności zostaną ocenione." I tak też zrobiły.
>
> Kiedy Latā tańczyła, *devaputtowie*[526] nie mogli się powstrzymać. Byli pełni radości, klaskali w dłonie[527], nieustannie wiwatowali i wykrzykiwali pochwały, machali ubraniami w powietrzu i robili taki hałas, że Himavā zadrżał. Lecz gdy tańczyły pozostałe siostry, *devaputtowie* siedzieli cicho jak kukułki w zimnym sezonie. Tak więc zgromadzenie ujawniło wyraźnie wyróżnienie Latā. (Vv-a 32)

Latā nabyła tak cudownych umiejętności dzięki zasługom zdobytym w swoim poprzednim ludzkim życiu jako oddana i wierna żona (tamże).

[526]Devaputta, dosłownie "syn boga", w tym kontekście oznacza młodszych męskich devy, czyli młodsze bóstwa niebiańskie.
[527]Forma aplauzu

3:5:8 INNI DEVOWIE Z CZTERECH KRÓLESTW CĀTUMAHĀRĀJIKA

Chociaż specjalnymi światami Czterech Wielkich Królów (*cattāro mahārājāno*) są nāgi, *supaṇṇy*, yakkhy, *kumbhaṇdy* i *gandhaby*, to w większości nie zamieszkują one Królestwa Cātumahārājika na stokach Góry Sineru. Właściwa populacja tego królestwa składa się przede wszystkim z dev. Można przypuszczać, że jest to rzeczywiście najludniejszy z światów deva, zgodnie z ogólną zasadą, że łatwiej jest odrodzić się w niższym świecie niż wyższym (SN 56:97 f., eng. 56:102 f.).

Zasadniczo, odrodzenie w niebie zmysłowym osiąga się dzięki moralności i hojności. W jednym z fragmentów *Aṅguttāra Nikāya*, omawiającym różne motywacje do dawania, stwierdza się, że dawanie daru z myślą: „to przyniesie mi korzyść w przyszłych narodzinach" jest uważane za najniższy rodzaj zasługi i prowadzi do odrodzenia wśród deva Cātumahārājika. Niemniej jednak takie odrodzenie nie jest czymś, co należy pogardzać. Nadal uważa się, że dawanie daru z taką motywacją jest zasługą, a szczęście nawet najniższych deva sprawia, że królowanie wśród ludzi wydaje się w porównaniu „nędzne" (*kapaṇa*) (AN 8:42).

Deva z krainy Cātumahārājika żyją przez pięćset lat niebiańskich (*saṃvaccharāni dibbāni*), co odpowiada dziewięciu milionom lat ziemskim (AN 8:42). Mówi się, że są oni „długowieczni, piękni i mają wielkie szczęście" (DN 33). Istnieje duża różnica między nimi, cieszącymi się większym lub mniejszym zadowoleniem zmysłowym w zależności od zasług, jakie zdobyli. Niektórzy mają towarzystwo służb (*orodha*, dosłownie „harem"), (DN-a 1), inni mogą być narodzeni w „pustym pałacu" (*suñña vimāna*), jak król Pāyāsi, który mimo że składał liczne ofiary, czynił to w sposób lekkomyślny (*asakkaccaṃ*) (Vv-a 84).

Nie wszyscy Deva z krainy Cātumahārājika żyją przez wyznaczony im okres pięciuset lat niebiańskich. Mówi się o dwóch rodzajach devów, którzy umierają przedwcześnie: *khiḍḍāpadosikā* devy, które są „zepsute przez zabawę", oraz *manopadosikā* devy, które są „zepsute przez umysł"[528].

Devy *khiḍḍāpadosikā* umierają, ponieważ są pochłonięci przyjemnościami zmysłowymi i zapominają o jedzeniu.

> Ci devowie spędzają nadmierną ilość czasu na śmiechu i zabawie (DN 1). Stają się zapominalscy o jedzeniu. Opowiada się, że ci devowie, obchodząc festiwal na cześć własnej wielkiej urody i wspaniałości, zdobytej dzięki wyróżniającym się zasługom, tak bardzo pochłonięci są swoją radością, że nie wiedzą, czy zjedli, czy nie. Lecz kiedy opuścili czas na nawet jeden posiłek, choć jedzą i piją natychmiast potem, umierają i nie mogą zostać. Dlaczego? Z powodu siły ich kamma-wytworzonego elementu ciepła (*kammajateja*) oraz delikatności ich ciał materialnych (*karajakāya*). W przypadku ludzi element ognia zrodzony z kammy jest delikatny, a ciało materialne – silne... Ale w przypadku devów element ciepła jest silny, a ciało delikatne. Jeśli opuściliby czas nawet jednego posiłku, nie mogą wytrzymać. Tak jak czerwona lub niebieska lilia umieszczona na rozgrzanym kamieniu w południe... zginęłaby, w ten sam sposób... ci devowie umierają i nie mogą zostać. (DN-a 1)

[528]Główne źródło dla tych devów to komentarz do Suttas Brahmājāla, DN 1. Został on przetłumaczony przez Bhikkhu Bodhiego pod tytułem „Wszystko obejmująca sieć poglądów", w dalszych przypisach określanej jako „Sieć". Cytaty pochodzą z tłumaczenia Bhikkhu Bodhiego, chyba że zaznaczone inaczej. Termin „bóg" użyty przez Bodhiego został zmieniony na „deva" we wszystkich przypadkach.

W innym miejscu mówi się, że ci devowie są „spalani przez złudzenie."[529] Należy zauważyć, że ta forma śmierci deva nie jest ograniczona tylko do królestwa Cātumahārājika, ale może wystąpić także wśród wyższych devów. W rzeczywistości może to być nawet bardziej powszechne wśród nich, ponieważ, w miarę jak wznosimy się przez niebiańskie światy zmysłowe, przyjemności stają się coraz bardziej kuszące, podczas gdy ciała devów stają się coraz bardziej subtelne.[530]

Z kolei Devy *manopadosikā* występują tylko w królestwie Cātumahārājika (AENV s. 160). Są „spalane" nie przez zabawę, lecz przez zazdrość i wrogość[531].

> Istnieją, bhikkhus, pewne devy zwane „zepsutymi przez umysł" (*manopadosikā*). Te devy kontemplują nawzajem siebie z nadmierną zazdrością. W wyniku tego ich umysły stają się zepsute przez gniew wobec siebie nawzajem. Kiedy ich umysły są zepsute przez gniew, ich ciała i umysły wyczerpują się, w konsekwencji opuszczają ten poziom istnienia[532].
>
> Mówi się, że jeden młody deva, chcąc uczcić festiwal, wyruszył na wozie wraz ze swoją świtą. Inny deva, wychodząc na spacer, zobaczył pierwszego, jadącego przed nim. Złościł się i wykrzyknął: „Ten nędzny łajdak! Oto on jedzie, napuszony zachwytem (*pītiyā uddhumāto*), aż pęka z radości, jakby nigdy nie widział festiwalu." Pierwszy deva, odwracając się i dostrzegając, że drugi jest zły — złość jest łatwa do rozpoznania — sam się zezłościł i odpowiedział: „Co ci do mnie, ty gorączkowy głupcze? Moje szczęście zdobyłem wyłącznie dzięki moim własnym zasługom (*dānasīlādīnaṃ*). Nie ma to nic wspólnego z tobą."
>
> Teraz, jeśli jeden z tych deva wpadnie w złość, a drugi pozostanie spokojny, ten drugi chroni pierwszego (przed odejściem). Ale jeśli obaj się zezłoszczą, złość jednego stanie się warunkiem dla złości drugiego, i obaj odejdą, a ich haremy będą płakały. Jest to stała zasada (*dhammatā*). (AENV p. 160)

Ich wzajemnie wzmocniona złość osiąga taką intensywność, że spala ich podstawę serca (*hadayavatthu*) i niszczy ich „wyjątkowo delikatne ciało materialne."[533]

Devy z tego oraz wszystkich wyższych światów powstają poprzez tzw. 'spontaniczne narodziny' (*opapātikayoni*), pojawiając się w pełni uformowane, często siedząc na kolanach 'rodzica'-devy (SN-a 2:1). Chociaż nie rozmnażają się seksualnie, seksualność zdecydowanie jest obecna w życiu w niebiosach zmysłowych. Choć kwestia ta nie jest szeroko rozwinięta w źródłach palijskich, *Abhidharmakośa* mówi nam, że devy z poziomów Cātumahārājika i Tāvatiṃsa łączą się w pary podobnie jak ludzie, z tą różnicą, że mężczyzna nie wytryskuje nasienia, lecz jedynie 'wiatr'. Siła pożądania słabnie w miarę wznoszenia się przez kolejne niebiańskie poziomy, a relacje między płciami stają się coraz bardziej subtelne. Devy z poziomu Yāma nie odbywają seksu penetracyjnego, lecz jedynie się obejmują; devy z Tusita trzymają się za ręce; devy

[529] *mohassa anudahanatāya*, DN-a 33.

[530] Bodhi, Net s. 160. Buddhaghosa mówi w DN-a 1, że „niektórzy twierdzą, że chodzi tylko o devów Nimmānarati i Paranimmitavasavatti." Zobacz także AN-a 4:171, które wymienia kilka miejsc, gdzie ci deva spędzają swoje zabawy. Wszystkie te miejsca są gdzie indziej zidentyfikowane jako znajdujące się w Tāvatiṃsa.

[531] *dosassa anudahanatāya*, DN-a 33.

[532] DN 1, Bhikkhu Bodhi trans. *Net* p. 67-68.

[533] Bodhi, Net s. 161, cytowane z subkomentarza.

z Nimmānarati uśmiechają się do siebie; a devy z Paranimmitavasavatti zaspokajają swoje pragnienia jedynie patrząc na siebie nawzajem.[534].

Dwie bardzo ważne istoty, które są zaliczane do dev Cātumahārājika, to **Sūriya** i **Candimā**, devy słońca i księżyca. Te ciała niebieskie uważano za *vimāny* tych dev. (*Vimāna* to magiczne miejsce zamieszkania devy lub innej istoty nieludzkiej. Zwykle tłumaczone jako „pałac", ale są również mobilne, zdolne do podróży powietrznych według woli devy, więc w niektórych kontekstach „wóz" również jest odpowiednie). Słońce ma rozmiar pięćdziesięciu *yojana*, a księżyc czterdziestu dziewięciu. Sūriya mieszka w słońcu i kieruje jego podróżami po niebie, tak jak Candimā w księżycu. Słońce jest zrobione z kryształu (*phalika*, co może również oznaczać kwarc), a księżyc z srebra[535]. Imiona Candimā i Sūriya mogą odnosić się albo do dev, albo do ciał niebieskich, które są ich domami, a gdy konieczne jest rozróżnienie między tymi dwoma, do imienia devy dodaje się epitet *devaputto*: Sūriyadevaputto lub Candimādevaputto. Jak inne ważne devy, Sūriya i Candimā nie mieszkają samotnie w swoich *vimānach*, ale mają świtę towarzyszących dev (*paricārakadevatā*) (SN-ṭ 2:10).

Od czasu do czasu słońce lub księżyc zostaje pochwycone przez monstrualnego asurę Rāhu, który zazdrości ich blasku, powodując to, co znamy jako zaćmienie. Może on częściowo zakryć je swoją ręką lub językiem, lub też wziąć je całkowicie do ust, nadymając policzki. W takich chwilach devy mieszkające w niebiańskich *vimānach* czują się, jakby nagle zostały wrzucone do ciemnego piekielnego świata i ogarnia je strach o ich życie. Rāhu jednak nie jest w stanie długo zatrzymać ich ruchu, ponieważ ruch tych ciał jest określony przez prawa kammy (*kammaniyāmasiddho*), których żadna istota nie może przezwyciężyć. Gdyby ich nie uwolnił, jego głowa pękłaby, lub zostałby wciągnięty i strącony na dół.[536]

Wydaje się jednak, że Sūriya i Candimā sami mogą od czasu do czasu zmieniać swój naturalny kurs:

> Paṇḍita był młodym *sāmaṇerą* (nowicjuszem) i uczniem Sāriputty. Podczas gdy zbierał jałmużnę z nauczycielem, ósmego dnia po swoim wyświęceniu, Paṇḍitasāmeṇera, przechodząc przez wieś, zobaczył wielu robotników zajmujących się swoimi pracami. Był mądry ponad swoje lata, a widok ten skłonił jego młody umysł ku Dhammie. "Jeśli rolnicy potrafią skierować wodę tam, gdzie chcą, jeśli strzelcy potrafią formować kamień w ostrza strzał i kołodzieje wyrabiają drewno na koła wozów, dlaczego ja nie mogę ukształtować umysłu?"
>
> Zdecydowany, poprosił Sāriputtę o pozwolenie, aby wrócić do swojej chatki i kontynuować medytację. Sāriputta udzielił błogosławieństwa i obiecał przynieść chłopakowi trochę jedzenia.
>
> Paṇḍitasāmeṇera poczynił szybki postęp w swojej medytacji, a zanim nastał ranek, osiągnął pierwsze trzy owoce.[537] Buddha wiedział o tym dzięki swojej mocy psychicznej, a także devy, które ustawiły straż na terenie klasztoru, aby medytacja *sāmaṇery* nie została zakłócona nawet przez dźwięk spadającego liścia.

---

[534]AK 3:5, str. 465. Ta doktryna była znana komentatorom Pali, ale została odrzucona. Zobacz DN-a 33 oraz sekcję o devach Paranimittavasavatti w § 3:5,32 dla omówienia.

[535]DN-a 27, komentarz do *Agañña Sutta*.

[536]SN 2:9 & SN 2:10 i komentarz. Zobacz też Bhikkhu Bodhi, CDB, note 158 on p. 388.

[537]Istnieją cztery etapy przebudzenia, często nazywane *phalā* („owoce").

> Kiedy Sāriputta wrócił z rundy po jałmużnę z jedzeniem dla *sāmaṇery*, Buddha rozpoczął z nim rozmowę, by opóźnić jego powrót i pozostawić Paṇḍitę niezakłóconego. Młody *sāmaṇera* mógł zakończyć swoją wewnętrzną pracę i osiągnął arahantstwo[538].
>
> Jednakże zbliżało się południe i czas na posiłek prawie minął[539]. Aby uratować chłopca przed głodowaniem, Sūriya i Candimā zatrzymali ruch swoich *vimān* w niebie i nie pozwolili, by nadeszło południe, dopóki Paṇḍita nie skończył swojego posiłku. (Dhp-a 6:5)

Mówi się również, że zarówno Sūriya, jak i Candimā są *sotāpannami* (wejście do strumienia), osiągnęli ten stan po wysłuchaniu kazania o *Mahāsamaya Sutta* (SN-a 2:10).

Pajjuna to deva z Cātumahārājika, który panuje nad wiatrem i deszczem. Nazywany jest królem *vassavalāhaka* devów, czyli niebiańskich istot żyjących w chmurach, związanych z pogodą. Wysyła deszczowe chmury z współczucia dla istot żyjących w zależności od deszczu (Th 1:1,1). Kiedy uczestniczył w wielkim zgromadzeniu devów (*mahāsamaya*), którzy przyszli zobaczyć Buddhę, mówi się, że „przyszedł grzmiąc”[540]. Ma córkę o imieniu Kokanadā, która pewnego razu poszła oddać szacunek Buddzie (SN 1:39).

Maṇimekhalā (jej imię oznacza „diamentowy pas”) to Cātumahārājika devī morza. Została wyznaczona przez Czterech Wielkich Królów do ratowania sprawiedliwych ludzi, którzy ulegli katastrofie morskiej, aby nie utopili się. Wydaje się jednak, że jest nieco zaniedbana w wypełnianiu swoich obowiązków. Ma ona swoje miejsce w dwóch opowieściach Jātaka, w obu przypadkach nie była od razu świadoma, że taki człowiek zginął na morzu, będąc rozproszona swoimi przyjemnościami deva (*dibbasampattiṃ anubhavantiyā*). W obu historiach przychodzi z pomocą nieszczęsnemu marynarzowi dopiero po siedmiu dniach, kiedy ten znajduje się na skraju śmierci. W jednym przypadku tworzy magiczny statek wypełniony skarbami, aby tonący człowiek mógł wrócić do domu (Jāt 442). W drugim przypadku tuli go do piersi i niesie go przez powietrze z powrotem do Jambudīpy: „poruszony boskim dotykiem” (*dibbaphassena phuṭṭho*) zapada w omdlenie, a potem budzi się w swojej ojczyźnie (Jāt 539).

[538]Czwarty i ostatni etap oświecenia
[539]Bhikkhus i sāmaṇerowie muszą skończyć swoje posiłki przed południem słonecznym.
[540]DN-a 20. “„przyszedł grzmiąc = *thanayanto āgato*.

3:5:9 TĀVATIṂSA KRÓLESTWO TRZYDZIESTU TRZECH

Tāvatiṃsa to drugi ze zmysłowych *sagga* i najwyższe królestwo, które wciąż ma kontakt z ziemią. Znajduje się na szczycie Góry Sineru, 84 000 *yojana* nad "poziomem morza" (Vism 7.42). Nazwa *Tāvatiṃsa* jest wariantową formą liczby „trzydzieści trzy”[541] i odnosi się do trzydziestu trzech głównych devów tego królestwa, które tworzą rodzaj rządzącej rady świata. Idea istnienia trzydziestu trzech głównych bogów była wspólnym dziedzictwem indo-aryjskim i występuje także w źródłach wedyjskich oraz zoroastriańskich (PED). Mówiąc ogólnie, jest to świat, który stanowi indyjski odpowiednik Olimpu lub Walhalli.

Nie ma nigdzie definitywnej listy Trzydziestu Trzech, chociaż mówi się, że pierwsze cztery miejsca w ich sali rady zajmowali Sakka, Pajāpati, Varuna i Īsāna (SN-a 11:3). Inni devowie, którzy są wymieniani z imienia i którzy mogą być włączeni do tej liczby, to Soma, Yasa, Venhu, Vissakamma, a być może Sujā, główna królowa Sakki, oraz Mātali, woźnica bogów, jeśli kobiety i *gandhabbas* mogą być wliczane do tego grona.

Jednak wydaje się mało prawdopodobne, aby jakakolwiek *devī* (żeńska deva) była uznawana za część liczby Trzydziestu Trzech, biorąc pod uwagę opowieść Jātaka, która opisuje ich pochodzenie:

> Pewnego razu Bodhisatta urodził się jako chłopiec w wielkiej rodzinie we wsi Macala, w królestwie Magadham. Nadano mu imię Magha. W tej wsi było trzydzieści trzy rodziny, a gdy Magha dorósł, wszyscy główni mężczyźni stali się jego bliskimi przyjaciółmi i pod jego wpływem ściśle przestrzegali pięciu zasad moralnych oraz wykonywali zasługujące czyny.
>
> Codziennie wychodzili, każdy mężczyzna niosąc narzędzie, i naprawiali drogi, kopali studnie oraz budowali schroniska dla podróżnych. Po pewnym czasie wójt wsi zaczął czuć się niepewnie, ponieważ moralny wpływ trzydziestu trzech towarzyszy podważył jego dochody z handlu alkoholem i zbierania grzywien od przestępców. Postanowił więc fałszywie oskarżyć ich o bandytyzm.
>
> Król rozkazał, aby towarzysze zostali stratowani na śmierć przez królewskie słonie. Jednak z powodu siły ich zasług słonie odmówiły im wyrządzenia krzywdy. Król zapytał ich, jaki mają czarodziejski zaklęcie (*manta*), a Magha odpowiedział, że ich magia to pięć wskazań. Król był nimi zachwycony, uwolnił ich i obdarzył wielkim bogactwem.
>
> Towarzysze mogli teraz podejmować jeszcze wspanialsze czyny zasługi i postanowili zbudować dużą salę (*sāla*) na skrzyżowaniu dróg. Ponieważ towarzysze w tym czasie porzucili wszelkie pragnienie kobiet (*mātugāmesu pana vigatacchandatāya*), odmówili pozwolenia jakiejkolwiek kobiecie na udział w ich zasługujących dziełach. Jednak w domu Maghy mieszkały cztery kobiety: Sudhammā, Cittā, Nandā i Sujā, z których pierwsze trzy bardzo pragnęły podzielić się zasługą tych dobrych uczynków.
>
> Aby to osiągnąć, Sudhammā posłużyła się podstępem. Zapłaciła stolarzowi, aby zbudował iglicę (*kaṇṇikā*), którą schowała w domu. Kiedy wielka sala była prawie gotowa, Magha nie mógł zdobyć iglicy, aby zakończyć projekt, a stolarz powiedział mu, że nie ma odpowiedniego drewna. Sudhammā wyjęła swoją iglicę i zaoferowała ją pod warunkiem, że kobiety będą mogły podzielić się zasługą. Magha początkowo wahał się, ale w końcu uległ.

[541] PED. Regularną formą jest **tettiṃsa**.

> Tak więc dama Sudhammā przyczyniła się do iglicy, Cittā posadziła ogród przyjemności (*uyyāna*), a Nandā zajęła się wykopaniem zbiornika wodnego. Sujā nie zrobiła nic.
>
> Kiedy w odpowiednim czasie wszyscy ci ludzie zmarli, Magha odrodził się jako Sakka, a razem ze swoimi towarzyszami stał się devami z Trzydziestu Trzech (*Tāvatiṃsa*). Damy Sudhammā, Cittā i Nandā odrodziły się jako służące (*pādaparicārikā*) Sakkę, ale Sujā, która nic nie dała, przyszła na świat jako żuraw w leśnym jeziorze.[542]

Devy z realmu Tāvatiṃsa mają długość życia wynoszącą tysiąc lat niebiańskich (*dibbāni saṃvaccharāni*), a ponieważ jeden dzień w ich królestwie odpowiada stu ludzkim latom, a rok niebiański liczy się na trzysta sześćdziesiąt takich dni, ich długość życia w ludzkich latach wynosi trzydzieści sześć milionów lat (AN 3:71, ang. AN 3:70). Naturalny rozmiar ich ciał wynosi trzy *gāvuty*, co prawdopodobnie oznacza około ośmiu kilometrów wysokości.[543]

[542]Jāt 31—Kūlavaka Jātaka.

[543]Istnieje stała fraza używana w celu wskazania kogoś, kto odradza się w tym królestwie, "tigāvuto attabhāvo nibbatti", zobacz Devatāsaṃyuttaṃ w Saṃyutta Nikāya, pasim. W jednym yojanaie mieszczą się cztery gāvuty.

3:5:10 OPIS FIZYCZNY TĀVATIṂSA

Devy Tāvatiṃsa mieszkają w pięknym mieście zbudowanym ze złota, klejnotów i innych cennych materiałów. Mówi się, że miasto to powstało dzięki mocy kammy zgromadzonej przez Maghę i jego towarzyszy podczas budowy wielkiej sali.[544]

To miasto ma dziesięć tysięcy *yojana* od bramy wschodniej do bramy zachodniej, a tyle samo od północy do południa. Posiada w sumie dwa tysiące bram i jest ozdobione licznymi parkami i stawami. W centrum znajduje się potężny Pałac Zwycięstwa (*vejayanto nāma pāsādo*), mający siedemset *yojana* wysokości, zbudowany z siedmiu cennych rzeczy.[545] Jest ozdobiony sztandarem (*dhaja*) o dodatkowych trzystu *yojana*.

> Na złotych kijach znajdują się sztandary z klejnotów; na klejnotowych kijach sztandary ze złota. Na kijach z koralu są sztandary z pereł, a na kijach z pereł sztandary z koralu. Istnieją kije wykonane z siedmiu drogocennych rzeczy, które noszą sztandary z siedmiu drogocennych rzeczy, a w ich środku znajduje się sztandar o wysokości trzystu *yojana*, wykonany z siedmiu drogocennych rzeczy. Cały pałac ma zatem wysokość tysiąca *yojana*.
>
> W mieście znajduje się także wielkie drzewo, *koviḷāra pāricchattaka*[546], o obwodzie trzystu *yojana*. U stóp drzewa znajduje się kamienna płyta o długości sześćdziesięciu *yojana*, szerokości pięćdziesięciu *yojana* i grubości piętnastu *yojana*. Ta płyta jest różowawym tronem Sakkiego, króla devów, *paṇḍukambalāsanā*. Kiedy na nim siada, zapada się na głębokość połowy swojego ciała, a gdy wstaje, wraca do poprzedniego kształtu. (Dhp-a 2:7)

Inne teksty wspominają o ozdobionych bramach w otaczającym murze, który jest zbudowany z siedmiu cennych materiałów i ma grubość sześćdziesięciu *yojana*. Istnieje również wielka ulica główna, szeroka na sześćdziesiąt *yojana* i wybrukowana złotem (Jāt 544, Eng. 542). Główna brama nosi nazwę *Cittakūṭadvārakoṭṭhakā* (możliwe tłumaczenie: „Brama przy Pięknej Górze") i jest strzeżona przez posągi Indy (Sakki w jego wojennej manifestacji), które stoją tam „jak tygrysy" (Jāt 541).

Wśród najbardziej wyróżniających się cech Tāvatiṃsa znajdują się liczne parki i ogrody przyjemności. Najważniejszym z nich jest **Nandanavana**, „Gajba Rozkoszy". Jest ozdobiona różnymi pięknymi drzewami i stawami, a także posiada jezioro Nandana (Jāt 220). Nandanavana zawsze jest tłumnie odwiedzana przez *devaty* i ich świty *accharā*[547], które przychodzą, by się zabawić. Słyszymy o dniach festiwalowych (*ussavadivasa*), kiedy devy zbierają się tutaj, by się bawić (Vv-a 1). Typowa opowieść, jedna z wielu w *Vimānavatthu*, opowiada o kobiecie, która złożyła ofiarę kwiatów Buddzie, a później została odrodzona jako żeńska deva, która spędzała czas na śpiewaniu, tańczeniu, zbieraniu wieńców z kwiatów Paricchattaka i ogólnie na zabawie w Nandanavanie, otoczona świtem tysiąca *accharā*. Wersety opisujące jej błogie istnienie mówią o jej tańcu:

> Podczas gdy tańczysz wszystkimi członkami w każdy możliwy sposób,
> dźwięki przypominające dźwięki devów (*dibbā saddā*) wypływają, radosne do usłyszenia.

---

[544]*Sālāya nissandena* Dhp-a 2.7.

[545]Sattaratana, czyli złoto, srebro, perły, rubiny, lapis-lazuli, koral i diament, odniesienie do PED.

[546]Zgodnie z PED, drzewo koviḷāra pāricchattaka jest identyfikowane z drzewem koralowym, *Erythrina Indica*

[547]Acchāra. Zwykle tłumaczone jako "niebiańskie nimfy", są to cudownie piękne tancerki, które zabawiają Devy, patrz § 3:5,11.

> Podczas gdy tańczysz wszystkimi członkami w każdy możliwy sposób, zapachy przypominające zapachy devów (dibbā gandhā) unoszą się wokół, słodkie zapachy, radosne...
>
> A perfum tego słodko pachnącego, radosnego wieńca na twojej głowie rozchodzi się we wszystkich kierunkach, jak drzewo *mañjūsaka*.
>
> Wdychasz ten słodki zapach, widzisz nadziemską urodę (*rūpaṃ amānusaṃ*—dosł. formy nieludzkie), *devat ā*.[548]

Jako najprzyjemniejsze miejsce w królestwie Tāvatiṃsa, które samo w sobie jest najwyższym z królestw związanych z ziemią, Nandanavana uważa się za ucieleśnienie zmysłowej przyjemności. Gdy ziemski ogród jest wychwalany w najwyższym stopniu, porównuje się go do Nandanavany.[549] W Saṃyutta Nikāya słyszymy o nowo powstałym devie, przytłoczonym rozkoszą wszystkich pięciu zmysłów, który woła: „Nie zna błogości ten, kto nie widział Nandanavany!" (Za to zostaje skarcony przez mądrzejszego deva, który przypomina mu, że wszystkie złożone rzeczy podlegają zniszczeniu, a najwyższa błogość to uspokojenie formacji) (SN 1:11).

Nandanavana jest tak rozkoszne, że to właśnie tutaj devy wybierają, by udać się pod koniec swojej długości życia. Nie tylko strach przed śmiercią rozpuszcza się "jak śnieżna kula" (SN-a 1:11) pod wpływem boskiego piękna Nandanavany, ale wierzy się wśród nich, że deva, który umiera tutaj, narodzi się ponownie w szczęśliwy sposób[550]. Nie tylko Tāvatiṃsa, ale każde *saggā* ma swoje własne Nandanavana, a na przykład to z Nandanavany w Tusicie Bodhisatta odszedł, zanim przyjął swoje ostateczne ludzkie narodziny jako Siddhattha Gotama, który stał się Buddhą (tamże).

Trzy inne ogrody Tāvatiṃsa są wymienione w tekstach. **Cittalatāvana** zostało ujawnione przez kamma Cittā, jedną z czterech żon Maghy. Zasadziła ona piękny ogród z wieloma rodzajami drzew i kwitnących pnączy, by ozdobić wielką halę zbudowaną przez Maghę i jego towarzyszy. Ona sama odrodziła się jako jedna z służebnic Sakkiego (*pādaparicārikā*) (Jāt 31). Cittalatāvana było najbardziej znane z obfitości kwitnących pnączy („pnącze" to *latā* w języku Pali). Jest ono tak piękne, że blask devów, którzy je odwiedzają, zostaje przyćmiony przez porównanie (Vv-a 37). Tutaj rośnie pnącze *āsāvatī*, które kwitnie tylko raz na tysiąc lat. Z owoców tego pnącza przygotowuje się napój odurzający, który sprawia, że pijący leży w przyjemnym odrętwieniu na swoim leżaku przez cztery miesiące (Jāt 380). **Phārusakavana** nosi nazwę od jagody *phārusaka*, która rośnie tam. Zidentyfikowano ją jako roślinę *Grewia Asiatica*,[551] i jest wykorzystywana do przygotowania bardziej zdrowego i orzeźwiającego napoju (Vin Mv 6). **Missikāvana** nie jest szczegółowo opisana, ale nazwa oznacza luźno „Gaj Wielu Rodzajów" lub „Gaj Zjednoczenia Ciała".[552]

---

[548]Vv, 38.I.B. Horner tumaczenie

[549]Zobacz Jāt 525 and 542 (eng. 546).

[550]Jātaka Nidānakathā.

[551]zobacz "Book of the Discipline", Horner, note 6 on p. 339

[552]Ostatnia definicja jest podana w PED. Być może jest to miejsce przeznaczone na romantyczne schadzek?

Bardzo ważną cechą Tāvatiṃsy jest **Sala Sudhamma** – pełna nazwa to *Sudhammādevasabhaṃ* (dosł. „Sala Devów Właściwej Dhammy"), gdzie spotykają się Trzydzieści Trzej. Jej wymiary podawane są różnie: pięćset (Jāt 31) lub dziewięćset (Dhp-a 2:7) *yojana*. Może jedno z tych liczb odnosi się do wysokości, a drugie do rozmiarów, choć nie jest to jednoznacznie wyjaśnione. Mówi się, że Sala Sudhamma jest najpiękniejszą strukturą na świecie, a powszechnym powiedzeniem „nawet dzisiaj" (*yāvajjatanā*) jest porównywanie jakiejkolwiek pięknej budowli do „Sali Sudhamma". Tam, pod szerokim parasolem o średnicy jednej *yojana*, siedzi Sakka, pan bogów (*devānamindo*), na złotym łożu, rządząc bogami i ludźmi (*devamanussānaṃ kattabbakiccāni karoti*) (Dhp-a 2:7).

Istnieją cztery okazje do spotkań bogów: początek i koniec *vassy* (monastycznego „okresu deszczowego"), nauczanie Dhammy oraz festiwal kwiatów (*pāricchattakakīḷānubhavana*)[553]. Na początku *vassy*, podczas pełni księżyca w miesiącu Āsāḷha (w przybliżeniu, w lipcu), bogowie badają, gdzie na ziemi będą przebywać różne wspólnoty bhikkhu podczas deszczów, i organizują ich ochronę (DN-a 18).

W dwóch powiązanych suttach z Dīgha Nikāya (DN 18 i 19) opisano zgromadzenie, które odbywa się na początku *vassy*. Mówi się, że zgromadzili się liczni devowie, w tym wszyscy Trzydzieści Trzej oraz Czterej Wielcy Królowie, razem ze swoimi towarzyszącymi devami. Król Dhataraṭṭha ze Wschodu siedzi na wschodzie, zwrócony na zachód, podobnie jak pozostali trzej Wielcy Królowie, każdy na swoim miejscu, co sugeruje okrągłe ustawienie dla całego zgromadzenia. Powiada się, że devowie, którzy nowo przybyli do Tāvatiṃsy i którzy żyli świętym życiem pod przewodnictwem Buddhy, mają większy blask (*atiorocanti vaṇṇena*) niż inni. Devy Trzydziestu Trzech rozważały sprawy bieżące (według komentarza — ochronę bhikkhū na ziemi) i przekazały swoje wskazania Czterem Wielkim Królom, którzy w tym celu stali nieruchomo obok swoich tronów. Ten proces ukazuje sposób rządzenia przez devy: podejmowanie decyzji odbywa się kolektywnie przez Trzydziestu Trzech pod przewodnictwem Sakki, a dyskusja jest świadczona przez większe zgromadzenie mniejszych devów. Wdrożenie decyzji jest następnie powierzane Czterem Wielkim Królom, którzy realizują wolę deva w ludzkiej sferze.

Następnie miała miejsce wizyta *mahābrahmy*[554] imieniem Sanankumarā. Ten epizod ma wiele interesujących aspektów, które ujawniają szczegóły dotyczące relacji między różnymi sferami. Na początku wszyscy zebrani devowie widzą "chwalebne światło" (*uḷāro āloko*) nadchodzące z północy. Devowie nie są w stanie dostrzec brahmy w jego naturalnej formie, jest to "poza zasięgiem ich wzroku"[555]. Aby być widzianym przez devy, Sanankumarā musiał przyjąć bardziej przyziemną formę; w tym przypadku przemienił się w postać *gandhabby* Pañcasikhy[556] i pozostał unoszący się w przestrzeni, siedząc w pozycji lotosu. Wybrał tę formę, ponieważ Pañcasikha jest "drogi wszystkim devom" (*kira sabbadevatā attabhāvaṃ mamāyanti*) (DN-a 18). Sanankumarā wykonał jeszcze jedną transformację, pomnożył swoje ciało trzydziestokrotnie i usiadł obok każdego z wielkich devów na ich łożach, sprawiając, że każdy z nich myślał, iż brahmā zwraca się do niego osobiście (DN 18).

[553]Opisane w sekcji o Wielkich Drzewach w § 1:14.
[554]Istota z o wiele wyższego wymiaru, patrz § 3:6,7
[555]DN-a18—*so devānaṃ cakkhussa āpāthe sambhavanīyo pattabbo na hoti*.
[556]Zobacz sekcję o Gandhabbach § 3:5,22.

To ogólna zasada, że istota, która chce objawić się w niższej sferze, musi przyjąć bardziej szorstką formę odpowiednią do tej sfery, aby stać się widoczna dla jej mieszkańców. Jest to zasugerowane w wielu przypadkach, gdy deva pojawia się w ludzkiej sferze. Na przykład, kiedy deva Tāvatiṃsa odwiedzają Buddhę w jednej z okazji, okoliczni mieszkańcy widzą tylko przerażające, jasne światło i wyobrażają sobie, że szczyt góry płonie (DN 21). Podobnie, w wielu wizytach Sakkā u ludzi, zawsze przyjmuje on ziemską formę, zwykle bramina. Może to być częściowo w celu ukrycia swojej prawdziwej tożsamości, ponieważ wydaje się, że preferuje wykonywać swoje zadania incognito, ale przynajmniej kilka przypadków wskazuje, że taka forma jest konieczna, aby być w ogóle widzianym. W Jātaka 347 yakkha próbuje zaatakować Bodhisattwę, ale zostaje powstrzymany przez Sakkę. Yakkha, ale nie Sakka, jest widziany przez Bodhisattwę. W Jātaka 194 mówi się, że Sakka "przyjął widzialną formę" (*dissamānakasarīra*), aby być widzianym. Wyjątkiem od tej zasady jest to, że Buddha i inni, którzy rozwinęli zdolność "boskiego oka" (*dibbacakkhu*), mogą dostrzegać istoty niewidoczne dla innych.[557]

[557]Vism 13.72. Zobacz także wcześniej cytowaną historię z Udāna 4:4, gdzie Moggallāna jest w stanie zobaczyć yakkhę, ale Sāriputta nie.

3:5:11 ACCHARĀS NIEBIAŃSKIE NIMFY

Często pojawiają się odniesienia do devów z niebios zmysłowych, którzy są obdarzeni „pięcioma strunami boskich przyjemności zmysłowych" (*dibbā pañca kāmaguṇā*). Piękne ogrody pełne kwiatów i kwitnących drzew oraz otoczenie przepełnione muzyką i tańcem zostały już wspomniane, ale stanowią one tylko część przyjemności devów. Przede wszystkim warto zaznaczyć, że sami devowie są często opisywani jako posiadający „wyjątkowo przyjemny wygląd[558]". Są także określani jako promienni, o wspaniałym blasku, który porównywany jest do porannej gwiazdy (Vv-a 9), a nawet do słońca i księżyca (Vv-a 30). Noszą najwspanialsze tkaniny i są wspaniale przyozdobieni złotem, klejnotami i szczególnie girlandami z kwiatów[559]. Męscy devowie zawsze wyglądają na dwadzieścia lat, a żeńskie na szesnaście (DN-a 14).

Szczególnie piękne są wszechobecne ***accharā*** (sanskryt: *apsara*), zazwyczaj tłumaczone jako „nimfy". *Accharā* to klasa pomniejszych żeńskich dev, których zmysłowe wdzięki stanowią jedną z głównych przyjemności nieba Tāvatiṃsa. Uroda *acchar* była przysłowiowa, i w tekstach często chwalono piękno ludzkiej kobiety, mówiąc, że jest „zupełnie jak boska nimfa"[560]. Poza naturalnym pięknem ich postaci, podobnie jak inne devy, są one często opisywane jako promienne i czasami porównywane do gwiazdy Osadhi[561]. *Accharā* są zawsze przyozdobione w ozdoby i klejnoty, a także biegłe w sztuce muzyki i tańca.

Bardzo często *accharā* opisywane są przymiotnikiem *kakuṭapāda*, zazwyczaj tłumaczonym jako „gołębio-stope". Doprowadziło to do powstania niektórych przedstawień w późniejszej sztuce buddyjskiej, ukazujących piękne kobiece postacie z ptasimi szponami zamiast stóp. Jednakże nie wydaje się, aby było to pierwotne znaczenie tego słowa – wręcz przeciwnie, zdaje się ono raczej psuć ich erotyczny urok[562]! Kakuṭapāda prawdopodobnie odnosiło się do koloru lub może do delikatności ich stóp. Istnieje fragment w komentarzu do *Suttanipāty*, który mówi, że wszystkie one były uczennicami Buddhy Kassapy i złożyły mu ofiarę z olejku do namaszczenia stóp, i dlatego ostatecznie odrodziły się jako „gołębio-stope" (Sn-a 1:12). Wydaje się to jednak naciąganą interpretacją, zważywszy na ogromną liczbę *accharā* zamieszkujących niebo Tāvatiṃsa (sama świta Sakki liczy dwadzieścia pięć milionów!). Możliwe więc, że już w czasach komponowania komentarzy to wyrażenie wydawało się dziwne. Sam przymiotnik jest rzadko spotykany; według PED, słowo *kakuta* występuje wyłącznie w tym złożeniu i nigdy samodzielnie.

W jednej z opowieści Jātaka znajduje się długi wiersz pochwalny, w którym wychwalana jest uroda *accharā* Alambusā:

> Pustelnik Isiniṅga był tak zaawansowany w swojej praktyce powstrzymywania zmysłów, że Sakka zaczął obawiać się, iż zgromadzi wystarczająco dużo zasług, by zastąpić go na tronie Tāvatiṃsa. Dlatego Król devów postanowił wysłać *accharā* Alambusā, by go skusiła. Sakka zauważa, że chociaż Nandana Grove pełne jest pięknych *accharā*, żadna z nich nie

---

[558] Abhikkantavaṇṇā. To wyrażenie jest powszechnie używane, na przykład w *Devasaṃyutta* ze *Saṃyutta Nikāya*. Bhikkhu Bodhi tłumaczy je jako: „o olśniewającej urodzie".
[559] Zob. Vv-a passim, np. 1.3.2.
[560] *Devaccharāpa ṭibhāgā* zobacz Jāt 132, 152, 327, 387 i inne.
[561] Zobacz na przykład Jāt 523, cytowane poniżej. Ta gwiazda prawdopodobnie jest Wenus lub możliwie Syriuszem.
[562] Jest również możliwe, że te obrazy zostały po prostu błędnie zidentyfikowane i miały przedstawiać kinnara.

dorównuje Alambusā w umiejętności kuszenia mężczyzn. Gdy nieszczęsny Isinińga ujrzał ją nadchodzącą ku jego pustelni, głośno wyrecytował długą, żałosną serię wersetów:

„Kto to jest, promienna jak błyskawica lub gwiazda uzdrawiająca?

Ozdobiona bransoletkami i kolczykami?

Z karnacją jak słońce i zapachem drzewa sandałowego.

Z nogami o doskonałym kształcie, o wielkiej mocy uwodzenia, kto to jest kobieta, którą przyjemnie się patrzy?

Twoja talia delikatna i czysta, twoje stopy mocno osadzone,

Twoje kroki są zmysłowe, roztrząsają moje myśli!

Zwężające się uda, jak trąba słonia.

Gładkie pośladki, jak deska do gry w kości.

Jak płatki lotosu, twój pępek jest przyjemnie ukształtowany,

Ozdobiony ciemnymi znakami, widoczny z daleka.

Podwójne piersi, mleczne i jędrne, jak połówki dyni bez łodygi.

Długa jest twoja szyja, z muszlowymi znakami, jak szyja antylopy.

Piękne są twoje usta i język.

Twoje górne i dolne zęby są dobrze wypolerowane patyczkiem do zębów,

Oba dziąsła są bez skazy, twoje zęby są czyste.

Ciemne jak jagody lukrecji są oznaki wokół twoich dużych, szerokich, pięknych oczu.

Niezbyt długie i starannie związane złotymi szpilkami,

Twoje włosy mają zapach drzewa sandałowego."

Z pomocą swojej kobiecej przebiegłości (*itthimāyākusalatāya*), Alambusā wiedziała, że jeśli pozostanie tam, pustelnik nigdy się do niej nie zbliży, dlatego udawała, że ucieka przed nim, a on ją gonił i łatwo ją schwytał. Isinińga leżał oczarowany w pięknych ramionach Alambusā przez trzy lata, a czas mijał, jakby był tylko jednym momentem, aż w końcu obudził się z szokiem i wstydem, zdając sobie sprawę, że złamał swoje śluby.[563]

[563] Tłumaczenie nie oddaje w pełni niektórych złożonych gier słownych w oryginale, które wymagają

Szczegół o ich uścisku trwającym trzy lata, a jednak wydającym się tylko chwilą, jest istotny, ponieważ ponownie wskazuje na dziwaczny i senne jakości tych sfer oraz na płynność czasu. Należy zauważyć, w obronie Alambusā, że była bardzo niechętna, by podjąć się tego zadania, protestując przed Sakką, że uwodzenie pustelnika byłoby straszną kammą. Po tym wydarzeniu poprosiła go o dar, by nigdy więcej nie musiała wykonywać podobnego zadania (Jāt 523).

Isiniṅga nie był jedynym człowiekiem, który popadł w nieszczęście przez czary *accharā*: po jednym tylko spojrzeniu na nie, gospodarza Sujātā ogarnęła tak beznadziejna namiętność, że z głodu umarł (Jāt 537).

Najbardziej znanym epizodem związanym z *accharā* może być historia bhikkhu Nandy, przyrodniego brata Buddy. Wśród innych interesujących szczegółów, podkreśla ona urodę *accharā* poprzez porównania. Występuje w kilku miejscach w tekstach.[564]

> Zanim przyjął śluby bhikkhu, czcigodny Nanda był zaręczony z najpiękniejszą dziewczyną w krainie Sakkjanów. Ostatni raz, kiedy widział swoją narzeczoną, stała w drzwiach, czesząc włosy, i prosiła go, by jak najszybciej wrócił do niej. Decyzja Nandy, by przyjąć śluby, była nagła, podjęta z szacunku dla Buddhy, i zaczął żałować tej decyzji, ponieważ nie mógł pozbyć się z umysłu obrazu swojej ukochanej stojącej w tych drzwiach.
>
> Buddha, wiedząc, że Nanda ma trudności z życiem świętym, zaprosił go, by wziął jego rękę, a za pomocą nadprzyrodzonej mocy, Buddha wraz z Nandą wzleciał w powietrze i polecieli do Tāvatiṃsa, na szczyt Góry Sineru. W drodze przez Himavā, przelecieli nad obszarem zniszczonym przez pożar lasu. Tam zobaczyli żałosną, półspaloną małpę samicę, która rozpaczliwie trzymała się gałęzi. Buddha poprosił Nandę, by zwrócił uwagę na ten widok.
>
> Po przybyciu na tron Sakki w Tāvatiṃsa, król niebios razem z otoczeniem pięciuset *accharā* udał się, by oddać cześć Buddzie. Buddha zapytał Nandę, która z jego sakjańskich narzeczonych była piękniejsza, ona, czy gołębio-stopa *accharā* z Tāvatiṃsa? Nanda odpowiedział bez wahania, że w porównaniu do tych nimf, jego dawną ukochaną można by porównać do spalonej małpy z Himavā. Buddha odpowiedział, że jeśli Nanda będzie wytrwale kontynuował swoją praktykę, po śmierci zostanie odrodzony jako deva w Tāvatiṃsa i będzie miał pięćset *accharā* dla siebie.
>
> Bhikkhu Nanda zaczął praktykować z większą gorliwością, ale jego współbracia mnisi zaczęli go krytykować. „Ten bhikkhu Nanda prowadzi życie święte z powodu pożądania *accharā*! Idzie drogą najemnika, drogą kupca (*bhatakavāda ca upakkitakavāda*)." Słysząc to, Nanda poczuł się zawstydzony i w końcu podjął prawdziwe, szczere życie święte. Po pewnym czasie osiągnął cel praktyki i stał się arahantem.

pomocy komentarza, by je zrozumieć. Na przykład odniesienie do jej języka odnosi się do „miejsca czwartego świadomości" (*catutthamanasannibhā*). Komentarz także informuje nas, że oprócz tego, że pośladki Alambusā były okrągłe, były również ogromne (*visālā*)!

[564] Theragāthā, Udāna, Dhammapāda i Jātaki mają wszystkie swoje wersje tej historii.

Nanda udał się, by oddać cześć Buddzie i uwolnić się od swojej obietnicy dotyczącej *accharā*. Buddha odpowiedział, że został uwolniony od obietnicy w momencie, gdy Nanda uwolnił swój umysł od przywiązania.
(Ud 3:2 i Jāt 182)

Ta historia doskonale ilustruje rosnącą subtelność przyjemności w wyższych sferach. Patrząc z wysokości świetlistego Tāvatiṃsa, nie dostrzega się różnicy między spaloną małpią samicą a najpiękniejszą z dziewcząt sakjańskich, ludu słynącego z pięknych kobiet. Ponadto ta opowieść stanowi ważne przypomnienie, że nawet najbardziej wyrafinowane przyjemności deva są uwarunkowane, nietrwałe i ostatecznie puste. Rzeczywiście, podczas gdy spaloną małpę, sakjańską, dziewczynę i nimfę postrzegano kolejno jako spaloną, piękną i bosko lśniącą, dla osoby, która zrealizowała nieuwarunkowane, nie ma już żadnej różnicy między nimi!

Niewielu jest ludzkich mężczyzn, którzy potrafią oprzeć się urokowi niebiańskich *accharā*. Spotykamy jednak jedną taką niezłomną osobę w poniższej historii z *komentarza do Saṃyutta*:

Zapominając o środkowej drodze, pewien bhikkhu stał się nadmiernie gorliwy w swojej praktyce, zaniedbując jedzenie i sen, aż osłabił swoje zdrowie fizyczne. Zmagając się z silnymi bólami, kontynuował swoją medytację chodzoną, aż w końcu upadł martwy.

Natychmiast został odrodzony jako deva w niebie Tāvatiṃsa, stojąc w drzwiach wspaniale ozdobionego *vimāna*. Wewnątrz było tysiąc *accharā* grających na instrumentach muzycznych. Zawołały go, by wszedł do środka i wziął udział w niebiańskich przyjemnościach. Nowy deva jednak nie zrozumiał, że umarł. Patrzył na piękne nimfy z perspektywy *samaṇa* i poczuł się zawstydzony. Opuszczając głowę, próbował narzucić na ramiona delikatny materiał swoich odzieży deva, jakby był mnisią szatą.

Widząc ten gest, *accharā* zrozumiały jego myśli i przyniosły mu lustro pełnowymiarowe. „Zobacz! Teraz jesteś deva. Czas na praktykę bhikkhu minął, teraz nadszedł czas, by cieszyć się niebiańską rozkoszą." Deva, w końcu rozumiejąc, był przerażony. „Nie po to praktykowałem Dhamma, by osiągnąć zmysłowe przyjemności, ale po to, by uzyskać najwyższe wyzwolenie w *nibbāni*e!"

Zamiast wejść do *vimāna*, Deva zstąpił na ziemię i udał się do Buddhy, za nim podążało jego otoczenie z *accharā*. Wygłosił ten werset przed Buddhą:

„Brzmiące od chórów nimf (*accharāgaṇa*),

Opanowane przez tłumy demonów (*pisācagaṇa*)!

Ten gaj należy nazwać 'Zwodzącym' (*mohana* zamiast *nandana*).

Jak można się z niego uwolnić?"[565]

[565] SN 1:46. Historia pochodzi z komentarza, werset jest tłumaczeniem Bhikkhu Bodhiego z Saṃyutta (CDB, s. 122).

Jaki jest stan istnienia samych *acchar*? Z pewnością uważa się to za szczęśliwe odrodzenie, choć niekoniecznie bardzo wysokie – mniej więcej żeński odpowiednik *gandhabbów*. Termin *accharā* może wskazywać raczej na klasę społeczną wśród devów, niż na odrębny rodzaj istot. Różne wyrazy używane do określenia żeńskich mieszkańców niebiańskich światów, *devī*, *devadhītu* (dosł. „córka bogów") oraz *accharā*, są używane dość zamiennie, do których należy dodać neutralne płciowo słowo *devatā*. *Komentarz do Saṃyutta* wyraźnie mówi, że *accharā* to inne imię dla *devadhītu*[566]. W jednym miejscu córka Sakki, *devī* Hirī, jest określona jako *accharā*[567]. Rozróżnienie między *devatā* a *accharā* jest szczególnie zamazane w jednej historii, *Guttilavimāna* (Vv-a 33), gdzie żeńska istota, nazywana *devatā*, jest opisana jako odrodzona jako służąca Sakki, z własnym otoczeniem *accharā*. W jednym punkcie w wersetach mówi: „Jestem nimfą, która może przybierać dowolną formę na życzenie, najbardziej chwalebną z tysiąca nimf. Zobaczcie owoc mojej zasługi.[568]" Po raz kolejny stwierdzamy, że rozróżnienie między różnymi rodzajami istot nie zawsze jest jednoznaczne.

Mówi się, że najczęściej *accharā* stanowią otoczenie wyższych deva. Warto zauważyć, że nie tylko męscy deva cieszą się tym przywilejem. Istnieje kilka przykładów w *Vimānavatthu*, gdzie żeńskie *devī* posiadają swoje własne *vimāny* i świty, zazwyczaj składające się z tysiąca *accharā*[569]. W jednym miejscu mówi się o żeńskiej *devatā*, która była „obsługiwana przez wielu i różnych mężczyzn i kobiety" (*anekacittaṃ naranārisevitaṃ*[570]). Ta sama część rozdziału mówi, że główny *devatā* otoczony jest przez nimfy, które „tańczą, śpiewają i cieszą się" (*pamodayanti*). Wydaje się, że jeśli *accharā* są rzeczywiście podporządkowane wyższym deva, to nie są niezadowolone ze swojego losu, ani nie zawsze pełnią pasywną rolę. Kiedyś *acchary* Sakki prosiły go, aby sprowadził znanego ludzkiego muzyka z ziemi, a król deva posłusznie spełnił ich prośbę (Jāt 243).

Istnieje kilka odniesień do *accharā*, które żyją niezależnie. Jātaka 541 wspomina pięćset *accharā* "biegłych w śpiewie i tańcu", które mieszkają w swojej własnej rezydencji. Następnie pojawia się ten ciekawy fragment z Majjhima Nikāya, który nie do końca pasuje do kontekstu wersetów poprzedzających lub następujących po nim:

> W środku oceanu
>
> Są pałace trwające przez eony,
>
> Świecące szafirem, błyszczące ogniem,
>
> Z czystym, przejrzystym blaskiem,
>
> Gdzie opalizujące morskie nimfy tańczą
>
> W złożonych, skomplikowanych rytmach.[571]

---

[566] SN-a 1:11.komentarz do *Nandana Sutta*
[567] Jāt 535. Jednak może to być poetyczny trop.
[568] Horner's tłumaczenie, *Minor Anthologies IV,* p. 67.
[569] Vv-a passim. Pierwszy rozdział w zbiorze jest typowy pod tym względem.
[570] Vv-a 11 — komentarz wyjaśnia, że oznacza to, iż ma devadhītus i devaputtas jako sługi.
[571] MN 50, Bhikkhu Bodhi's łumaczenie, MLDB, p. 436.

W późniejszych źródłach pojawiają się również wzmianki o żeńskich devach, które należą do niższych stopni niż *accharā* w sensie właściwym. W niektórych miejscach mówi się, że świta Sakki składa się z dwudziestu pięciu milionów (lub dwóch i pół koṭi) *accharā*,[572] ale w innych miejscach mówi się, że składa się z dwudziestu pięciu milionów *paricārikā* (tłumaczonych jako "służebnice") oraz pięciuset *accharā*, co sugeruje wyższy status tych ostatnich (Jāt 182).

Wśród różnych przyjemności zmysłowych Tāvatiṃsa często wspomina się o muzyce i tańcu. Jedna z żeńskich deva w Vimānavatthu opisuje, jak budzi ją rano sześćdziesiąt tysięcy instrumentów muzycznych. Następnie następuje lista nazw niektórych instrumentów tworzących tą niebiańską orkiestrę, ale nie mamy żadnych dalszych informacji na ich temat.[573]

Dla *acchār* i innych devów taniec wydaje się być ulubioną rozrywką. Sprzyja temu jeden z ich ulubionych napojów *madhumadāva*, który, jak się mówi, nadaje ciału giętkość potrzebną do tańca (Vv-a 50). Ponieważ palijskie słowo *madhu* oznacza „miód", może to być rodzaj miodowego napoju. Pokarm devów to *sudhābhojana*, często tłumaczony jako „ambrozja". *Sudhābhojana* ma prawdopodobnie płynną lub półpłynną konsystencję, ponieważ podaje się go w kubku. Opisuje się go jako biały, czysty i pachnący, a jego spożycie ma, jak się mówi, pokonywać wiele skaz (Jātaka 535).

[572] Zobacz np. Jāt 535.

[573] Vv-a 18. Nawet nie jest jasne, czy nazwy te mają reprezentować instrumenty muzyczne, czy muzyków, chociaż komentarz preferuje pierwsze wyjaśnienie.

3:5:12 VIMĀNY

Miejsce zamieszkania devy nazywane jest *vimāna*, powszechnie tłumaczone jako "pałac".[574] Natura *vimāna* jest szczegółowo rozwinięta w jednej z małych książek *Khuddaka Nikāya*, *Vimānavatthu*. Księga kanoniczna jest, podobnie jak Jātaki i Dhammapada, zbiorem wierszy, do których komentatorzy dołączyli prozę opowiadającą historie. Wiersze i historie przybierają formę lekcji moralnych i w większości podążają ustalonym wzorem. Na początku opisana jest chwała i szczęście devy, a następnie następuje opis kammy dokonanej w jej poprzednim ludzkim życiu, która zasłużyła na tę boską nagrodę. W trakcie tej księgi mamy wiele opisów *vimāna* i możemy dostrzec coś z ich formy i natury.

Vimāny różnią się od siebie w detalach, a te różnice zależą od stopnia zasług zdobytych przez deva. Zwykle opisuje się je w sposób ekstrawagancki, jako lśniące, wykonane z cennych substancji; najczęściej wspomina się złoto, ale również kamienie szlachetne i lapis lazuli[575] są często spotykane, a wokół nich zazwyczaj znajdują się parki, gaje i stawy z lotosami. Wnętrze może obejmować wiele pomieszczeń i pięter, meble takie jak divany, liczne zespoły muzyków i tancerzy (*gandhabbas* i *accharās*), a czasem także ptaki śpiewające[576].

Następujący przykład, jeden z bardziej szczegółowych w zbiorze, jest całkiem typowy:

> Na kopcu ze złota znajduje się *vimāna*, całkowicie promieniująca,
>
> Pokryta złotą siatką, pełna dźwięczących dzwonków,
>
> Ośmiokątne filary, bardzo dobrze wykonane, całe z lapis-lazuli.
>
> Ozdoby przyciągają siedem cennych rzeczy:
>
> Lapis-lazuli, złoto, kryształ i srebro,
>
> Kamienie kota i rubiny.
>
> Na urokliwej mozaikowej podłodze nigdy nie osiada kurz,
>
> Żółte promienie podtrzymują dach,
>
> Są cztery schody, po jednym w każdym kierunku,
>
> Wielkie, klejnotami wysadzone komnaty wewnętrzne lśnią jak słońce.
>
> Cztery balustrady dzielą przestrzeń w sposób miarowy.
>
> Wszystko błyszczy jasno we wszystkich czterech kierunkach. (Vv-a 78)

[574] Miejsca zamieszkania innych istot, takich jak yakkha czy nawet peta, również czasami określane są mianem vimāna, ale tutaj skupiamy się tylko na tych, które należą do deva z Tāvatiṃsa.
[575] *Veḷuriya*, może oznaczać też beryl
[576] Wszystkie te szczegóły znajdują się w wielu miejscach w **Vv-a**.

Czasami podawany jest rozmiar *vimāny*, a chociaż różni się on nieco, najczęściej podaje się dwanaście *yojana*. Choć może się to wydawać ogromne, warto przypomnieć, że same devy mają wielkość trzech *gavutów* (trzy czwarte *yojana*). Przenosząc to na ludzką skalę, *vimāna* miałaby około stu stóp długości. Wciąż jest to duża rezydencja, zasługująca na miano „pałacu", ale daleka od nadmiernej, ponieważ wnętrze musi pomieścić nie tylko głównego deva, ale także setki, a nawet tysiące towarzyszących mu mniejszych devów. Liczba tysiąca *accharā* jest bardzo powszechna, a do tego należy doliczyć muzyków. W dwóch ekstremalnych przypadkach słyszymy o *devī*, które każdego ranka budzą się przy orkiestrze liczącej sześćdziesiąt tysięcy instrumentów! (Vv-a 18 i Vv-a 50) Ta pozorna sprzeczność ponownie podkreśla magiczną i senną jakość tych światów. Chociaż zewnętrzny wymiar może wynosić tylko dwanaście *yojana*, wnętrze wypełnione tłumami devów nie wydaje się ciasne.

Vimāny nie są przywiązane do jednego miejsca, lecz mogą podróżować w powietrzu dzięki mocy psychicznej (*iddhi*) właściciela (Vv-a 44). Mówi się, że podróżują z prędkością myśli (*manojavaṃ*) (Vv-a 2). Devy mogą podróżować w swoich *vimānach*, aby uczestniczyć w festiwalach, odwiedzać Nandanę lub inne gaje, a nawet, w rzadkich przypadkach, odwiedzać świat ludzki. Wiele przypadków w *Vimānavatthu* opisuje devy, które przybywają ze swoimi pałacami i świtami, aby zobaczyć Buddhę.[577]

Devowie mogą jednak używać innych środków transportu, takich jak wozy (*ratha*). Mamy dwa opisy takich cudownych wozów (Vv-a 63 i 64), które są błyszczące jak słońce, pokryte złotem, klejnotami i lapis-lazuli, zaprzężone w tysiąc koni. Te rumaki opisane są w przesadnych słowach, jako pokryte klejnotami, wysokie, szybkie, silne i posłuszne. Ich uprząż wydaje przyjemny muzyczny dźwięk, gdy przemykają przez niebo. *Ratha-vimāna* ma rozmiar siedmiu *yojana* i oczywiście jest w pełni wyposażona w świtę *acicharā*. Słyszymy także o latających słoniach z przestronnymi pawilonami na grzbietach. Na ogromnych kłach jednego z takich słoni znajdują się stawy lotosu, a na tych lotosach *accharā* wirują w tańcu, podczas gdy *gandhabba* grają muzykę (Vv-a 41).

Vimāna powstaje jako bezpośredni skutek kammy wykonanej przez kogoś w ziemskim świecie. Kiedy zapytano deva z Cātumahārājiki, Serīsakę, jak powstał jego wspaniały *vimāna*, odpowiedział: "Nie otrzymałem tej przyjemności przez przypadek, ani przez dojrzenie (*pariṇāmajaṃ*), ani nie zbudowałem jej, ani nie był to dar od devów. Powstała w wyniku dobrej kammy, którą sam wykonałem" (Vv-a 84). Tak jak sami devowie, *vimāna* powstaje w pełni uformowana, w jednej chwili. Może to się zdarzyć długo przed śmiercią osoby na ziemi, kiedy *vimāna* pojawia się w momencie wykonania jakiejś dobrej kammy. Tam *vimāna* stoi, czekając na swojego właściciela, który po swojej ludzkiej śmierci zostaje tam radośnie powitany przez swoją świtę mniejszych devów, jak rodzina witająca powracającego podróżnika (Dhp-a 16:9). Działania podejmowane w celu zdobycia *vimāny* w Tāvatiṃsa mogą być wielkie lub drobne. W opowieściach z *Vimānavatthu*, czasami jest to dobra moralność ogólnie, ale najczęściej prosta ofiara, taka jak trochę wody, garść ryżu czy podobne. Dwa czynniki podkreślają efekt kammy: jakość osoby obdarowanej i umysł darczyńcy. Dary składane arahantom lub Buddzie mają bardzo potężny skutek, chociaż dary składane *saṅghdze* jako całości są najlepsze. W jednej historii, dwie siostry złożyły ofiary: jedna dawała indywidualnym bhikkhu, a druga dała

[577] Zobacz Vv-a 51, jako godny uwagi przykład.

saṅghdze. Pierwsza została odrodzona w vimānie w Tāvatiṃsa, a druga narodziła się wśród devów *nimmānaratī* (*sagga* znacznie wyższe niż Tāvatiṃsa) (Vv-a 34).

Stan umysłu darczyńcy jest równie ważny dla określenia skuteczności daru. Pragnienie wyrażone podczas składania ofiary może przynieść określony rezultat. Przykładem może być kobieta, która złożyła ofiarę Sāriputtowi z mentalnym postanowieniem: „Mocą tej zaszczytnej ofiary, niech dla mnie będzie boski słoń z wspaniałym pawilonem i siedzeniem na jego grzbiecie, niech będzie niebiańska błogość zawsze i lotosy" (Vv-a 5). Naturalnie, po swojej śmierci, znalazła się w Tāvatiṃsa, na słoniu:

> Piękna *devī*, na słoniu, z bogato zdobionym siodłem;
>
> Urocza, potężna, poruszająca się szybko przez powietrze.
>
> Z plamami lotosu, z oczami jak lotosy, promieniująca lotosami
>
> Jej kończyny pokryte lotosowym pudrem, trąba owinięta złotem
>
> Po drogach usłanych lotosami, ozdobionych lotosami
>
> Słoń stąpa gładko, przyjemnie, bez wstrząsów.
>
> Kiedy stawia krok, rozbrzmiewa dźwięk złotych dzwonów,
>
> Ich przyjemny dźwięk przypomina brzmienie pięciu instrumentów muzycznych.
>
> Siedząc na swoim słoniu, ubrana w czystą szatę, ozdobiona
>
> Wśród swojej wielkiej drużyny *accharā*, jej piękno przewyższa je wszystkie. (Vv 5)

Jeśli umysł jest spokojny, zjednoczony i pełen wiary, nawet bardzo drobne działanie może przynieść wielki owoc. Pewien laik jedynie przestawił kwiaty przy stupie, ale uczynił to, traktując tę czynność jako okazję do medytacji nad cechami Buddhy, i dlatego po śmierci odrodził się w złotym *vimānie* o rozmiarze dwunastu *yojana* (Vv-a 85).

3:5:13 NARODZINY I ŚMIERĆ

(UWAGA: chociaż omawiamy tutaj królestwo Tāvatiṃsa, większość tego, co poniżej, dotyczy również devów z innych saggów w sferze zmysłowej).

Myślenie o devach w tradycji buddyjskiej nigdy nie powinno zapominać, że również one podlegają narodzinom i śmierci; w żadnym wypadku nie są nieśmiertelne jak bogowie innych panteonów. Istnienie jako deva to tylko jeden z wielu możliwych stanów narodzin w niekończącym się kole *saṃsāra*, choć znacznie trwalszy niż ludzki. Buddha oświadczył, że żaden *samaṇa* ani bramin, żaden deva ani *māra* nie mogą znaleźć bezpieczeństwa przed starzeniem się, chorobą, śmiercią ani wynikami kammy (AN 4:182). Same devy, zanurzone w nadzwyczaj przyjemnym i pozornie niekończącym się, jak sen istnieniu, mogą nie zawsze być świadome faktu własnej śmiertelności. „Kiedy devy, długowieczne, piękne, niezwykle szczęśliwe, żyjące w wspaniałych *vimānach*, słyszą Dhamma nauczane przez Buddhę, większość z nich wpada w strach i trzęsie się: 'Myśleliśmy, że jesteśmy trwałe, wieczne, ale wygląda na to, że tak nie jest'" (AN 4:33).

Devy z planu sensualnego, w tym oczywiście Tāvatiṃsa, są podzieleni na dwie płcie i przypuszcza się, że angażują się w stosunki seksualne. Kanon Pali i komentarze, pomimo wielu ozdobnych fragmentów opisujących piękno *accharā*, są raczej powściągliwe w tej kwestii.[578] Jednak *Abhidharmakośa* mówi nam, że devy z dwóch najniższych niebios, Cātumahārājika i Tāvatiṃsa, „... łączą się przez zbliżenie, jak ludzie, ale łagodzą ogień swojego pragnienia przez wydzielanie wiatru, ponieważ nie mają żadnego nasienia" (AK 3:5, tłumaczenie angielskie str. 465).

Akt musi być całkowicie ukierunkowany na przyjemność, ponieważ devy nie rozmnażają się płciowo. Narodziny w tych sferach są wynikiem *opapātikā yoni*, czyli „spontanicznego powstania". Deva pojawia się w pełni ukształtowany, często w już obecnym *vimānie*, gdzie wita go jego świta. To doświadczenie porównywane jest do „wybudzenia się ze snu" (*suttappabuddhā*). Jak wspomniano wcześniej, bhikkhu, który nagle zmarł i został odrodzony w Tāvatiṃsa, początkowo był zdezorientowany. Mówi się, że jest to normalne, że nowo narodzeni devy nie wiedzą, gdzie się znajdują ani co się z nimi stało, gdy nagle pojawiają się w *vimānie*, otoczeni muzyką i niebiańskimi tancerkami. Dowiadują się o tym, gdy zostaną „przypomniani" (*sāritā*) przez jednego ze swojej świty (MN-a 123). Z drugiej strony, z wielu wydarzeń wynika, że devy potrafią przynajmniej przypomnieć sobie swoje bezpośrednio poprzednie życie; często słyszymy, jak deva rozmyśla o zasługach, które pozwoliły mu osiągnąć swoją wielkość. Jedna historia, w której przejście było bardziej uderzające niż zwykle, dotyczy żaby, która została przypadkowo zmiażdżona po wyjściu ze swojego stawu, przyciągnięta dźwiękiem głosu Buddhy. Natychmiast odrodziła się jako deva w *vimānie* o rozmiarze dwunastu *yojana*, otoczona zwykłym tłumem *accharā*, i rozmyślała nad cudownością, która przeniosła ją tam z wodnego stawu (Vv-a 51). Może to być brak bólu lub traumy w procesie narodzin, który umożliwia devie zachowanie tej ciągłości pamięci, której ludzie zazwyczaj nie mają.

[578] DN-a 33 omawia różne doktryny dotyczące seksualności devów i dochodzi do wstępnego wniosku, że Devy wszystkich sagga angażują się w stosunki seksualne. Przejście to będzie omówione bardziej szczegółowo w części dotyczącej devów Paranimmitavassavatti.

Mimo to w tekstach występuje wiele odniesień do synów i córek dev, czyli *devaputto* i *devadhītu*. W wielu przypadkach wydaje się, że jest to jedynie konwencja językowa służąca do określenia płci danej devy, ale mówi się również, na przykład, że Sakka miał cztery córki (Jāt 535). Komentarz do Saṃyutta Nikāya informuje nas, że relacja rodzinna ustanawia się, gdy nowo narodzona deva pojawia się na kolanach swojego rodzica (SN-a 2:1). O wiele mniej mówi się o szczegółach narodzin drobniejszych dev, które tworzą świtę, ale istnieje jedna historia w *Komentarzu do Dhammapady*, która dotyczy tej kwestii:

> Kobieta imieniem Rohinī cierpiała na poważną chorobę skóry, ponieważ w poprzednim istnieniu popełniła złe uczynki, wkładając proszek swędzący do łóżka rywalki. Po wysłuchaniu nauk Buddhy, z umysłem skupionym i pełnym wiary, osiągnęła stan *sotāpanny* i natychmiast wyleczyła się z choroby.
>
> Po jej śmierci, wiele lat później, została ponownie narodzona w Tāvatiṃsa, obdarzona wspaniale piękną formą. Powstała na samym rogu pomiędzy terytoriami czterech devów. Każdy z nich chciał ją mieć dla siebie, i zaczęli kłócić się o nią, co doprowadziło ich do Sakki, króla devów. Sakka spojrzał na Rohinī, a następnie poprosił czterech kłócących się
>
> Jeden z devów powiedział, że jego umysł był tak burzliwy jak pole bitwy, drugi powiedział, że jego umysł pędził tak szybko jak górska rzeka, trzeci powiedział, że nie mógł oderwać od niej wzroku, jakby były one chwycone przez szczypce kraba, a czwarty odpowiedział, że jego umysł nie mógł się uspokoić, wirował jak flaga na wietrze.
>
> Sakka oświadczył: „Wasze umysły zostały opanowane przez ten kształt. Co do mnie, chcę żyć; nie chcę umierać. A jeśli nie dostanę Rohinī, to z pewnością umrę". Czterej devowie odpowiedzieli jednogłośnie: „O Mahārājo, niech się nie stanie, że umrzesz!". Wtedy Sakka wziął Rohinī za swoją ukochaną żonę i udali się razem, by cieszyć się różnymi rozrywkami (*asukakiḷa*). Kiedy Sakka przemówi, nikt nie może sprzeciwić się jego słowom. (Dhp-a 17:1)

W innym fragmencie komentarza stwierdza się, że choć synowie i córki devów rodzą się na kolanach rodzica-devy, to pomniejsze istoty niebiańskie niższego stanu mają swoje własne miejsca narodzin. Kobiety służebne (*pādaparicārikā itthiyo*) pojawiają się w łożu swojego pana, te należące – jak się wydaje – do wyższej klasy, określane jako „ozdobne i dekoracyjne" (*maṇḍanapasādhanakārikā devadhītā*), pojawiają się obok łoża, a ci, którzy mają zostać sługami lub robotnikami (*veyyāvaccakarā*), rodzą się „wewnątrz granic" ((MN-a 37). Obraz *sagga*, jaki wyłania się z literatury komentarzowej, odzwierciedla starożytne społeczeństwo indyjskie lub jego idealizowaną wersję – i niebiańska radość w żaden sposób nie obejmuje ideału egalitarnego.

Chociaż devowie z Tāvatiṃsy żyją przez 1000 lat niebiańskich, czyli 36 000 000 lat ziemskich, to jednak ostatecznie ich czas życia dobiega końca. Mimo że nie są podatni na choroby w ludzkim rozumieniu, ich życie może zostać skrócone na kilka sposobów. Omówiono to wcześniej przy okazji devów z królestwa Cātumahārājika – chodzi o devów *khiḍḍāpadosikā*, czyli „zepsutych przez zabawę"; taki rodzaj śmierci występuje również w Tāvatiṃsie. Ponadto devowie mogą zginąć w wojnach z asurami albo po prostu umrzeć w wyniku wyczerpania się zasługi , która była przyczyną ich odrodzenia w tym świecie (Vism 8:3).

W Tāvatiṃsie istnieje pewna forma starzenia się, ale jest ona znacznie mniej bolesna niż w ludzkim ciele. Gdy deva zbliża się do końca swojego życia, uświadamia sobie ten fakt przez pojawienie się tzw. „pięciu oznak". Są to: więdnięcie girland, zabrudzenie się szat, pojawienie się potu pod pachami, pogorszenie się wyglądu ciała (*kāye dubbaṇṇiyaṃ okkamati*) oraz

niespokojne wiercenie się na swoim siedzeniu (It 3:4,4). Jeśli deva zaczyna wtedy odczuwać lęk i opłakiwać swój los, zostaje upomniany przez Sakkę, króla devów, który przypomina mu o nietrwałości wszelkich uwarunkowanych rzeczy. Następnie Sakka bierze go za ramię i prowadzi do ogrodu Nandana, gdzie – jak już wcześniej wspomniano – cały jego lęk przed śmiercią rozpływa się niczym kula śniegu w słońcu (SN-a 1:11).

Jedna taka śmierć została krótko opisana na początku Jātaki o Wessantarze:

> Phusatī była główną królową króla Sakkiego. Gdy jej czas w Tāvatiṃsie zbliżał się ku końcowi i pojawiło się pięć znaków zwiastujących śmierć, Sakka odprowadził ją z wielką pompą do Nandanavany. Tam spoczęła na wspaniale zdobionej leżance, podczas gdy Sakka usiadł obok niej. Król devów powiedział jej, że udzieli jej dziesięciu życzeń na jej następne ziemskie życie.
>
> Początkowo Phusatī była jedynie przerażona i zapytała, jaką złą czynność popełniła, że musi opuścić to drogie miejsce. Sakka łagodnie odpowiedział, że nie popełniła żadnego grzechu, lecz jej zasługi się wyczerpały i nadszedł czas jej odejścia. Ponownie wezwał ją, by wypowiedziała swoje dziesięć życzeń, póki jeszcze jest na to czas.
>
> Phusatī w końcu pogodziła się z rzeczywistością i wypowiedziała swoje życzenia. Poprosiła, by w przyszłym życiu znów była główną królową, by miała ciemne oczy, by znowu nosiła imię Phusatī, by miała syna, by zawsze zachowała szczupłą sylwetkę, nawet w ciąży, by jej piersi pozostały jędrne, by nie siwiała, by miała miękką skórę oraz by posiadała moc ratowania każdego, kto został skazany przez króla.
>
> Gdy Phusatī zakończyła wymienianie swoich życzeń, odeszła z tamtego świata i odrodziła się w łonie królowej króla Maddy. Dorosła, by stać się matką księcia Vessantary, ostatniego ludzkiego wcielenia Bodhisatty przed jego osiągnięciem stanu Buddhy. Ostatecznie miała się również odrodzić jako Mahāmāyā, matka Siddhatty Gotamy, Buddhy tej epoki. (Jāt 547)

Może się wydawać, że życzenia Phusatī były w większości podyktowane próżnością, ale kryło się za nimi coś bardziej wzruszającego. Był to lęk devy przed wyniszczeniami ludzkiej starości — procesem, który dla istot niebiańskich musi wydawać się okrutny i przerażający. Egzystencja ludzka, z perspektywy większości dev, jawi się jako odrażająca. Gdy pewna deva została poproszona przez Sakkę, by odrodziła się jako człowiek dla dobra świata, początkowo nie chciała: „O królu, świat ludzi jest wstrętny i odrażający (*paṭikūlo jeguccho*); ci, którzy tam mieszkają, czynią dobro i składają jałmużny, tęskniąc za światem bogów.[579]" Co więcej, dla dev ludzki zapach jest przykry — wyczuwalny jako nieprzyjemny nawet z odległości siedmiu *yojana* (DN 23). Wyjątkiem jest zapach mędrców i ludzi dobrych, takich jak Buddha i arahanci — ten jest dla nich rozkoszny (Dhp-a 15:8). Najmądrzejsze z dev pragną narodzin jako ludzie, widząc w tym większą szansę na praktykę Dhammy.[580]

Inna opowieść ilustruje narodziny i śmierć w światach devów:

> Pewnego razu deva Mālabhāri udał się, wraz ze swoją świtą *acchar*, do ogrodu rozkoszy dla zabawy. Pięćset *devadhītu* wspinało się po gałęziach wielkiego drzewa, zbierając kwiaty, aby stworzyć girlandę do ozdoby *devaputty*. Nagle jedna z *devadhītu* zmarła, będąc na gałęziach, a jej ciało zniknęło jak płomień lampy.

[579] Jāt 489, W.H.D. Rouse tłumaczenie. p. 201
[580] „Jak na przykład Sakka w DN 21."

Została odrodzona w rodzinie w Savāttī i nadano jej imię Patipūjikā. Zachowała pamięć o swoim poprzednim życiu i zawsze tęskniła za ponownym połączeniem z ukochanym mężem (*sāmika*) Mālabhārim. Złożyła gorące życzenie, aby ponownie narodzić się w Tāvatiṃsa, i spędzała dużo czasu, zdobywając zasługi, pomagając w opiece nad halą spożywczą dla bhikkhu. W wieku szesnastu lat Patipūjikā została wydana za mąż do innej rodziny, co uważała za wielkie nieszczęście, i nigdy nie przestała tęsknić za powrotem do Mālabhāriego.

W trakcie długiego życia, w którym miała czterech synów, zawsze zachowywała ścisłą moralność i wykonywała zasługujące czyny, zawsze z silnym pragnieniem ponownego narodzenia się w Tāvatiṃsa.

W końcu, pewnego dnia, po ofiarowaniu darów, odprawieniu *pūjy*, wysłuchaniu Dhammy i przyjęciu wskazań, jej czas minął i Patipūjikā zmarła. Natychmiast znalazła się z powrotem w ogrodzie rozkoszy w Tāvatiṃsa, a inne *accharā* ozdabiały teraz Mālabhāriego jego kwiecistym wieńcem. Widząc Patipūjikā, jej mąż zapytał ją: ‘Nie widziałem cię od wczesnego ranka. Gdzie byłaś?

„Zmarłam, mój panie.”

„Co to mówisz?”

„Tak jest, mój panie.”

„Gdzie się odrodziłaś?”

„Do rodziny w Sāvatthi.”

„Ile czasu tam spędziłaś?”

„Dziesięć miesięcy leżałam w łonie matki. Przez szesnaście lat mieszkałam z moją rodziną, potem wyszłam za mąż za inną rodzinę, i tam miałam czterech synów. Lecz zawsze dawałam dary i czyniłam zasługi, pragnąc powrócić do ciebie.”

„Ile miałaś lat w ludzkich latach?”

„Sto lat.”

„Tylko tyle?”

„Tak, mój panie.”

„Mając tak krótkie życie ludzkie, czy więc spędzasz je, jak we śnie, bezmyślnie oddając się pragnieniu, czy raczej ofiarując dary i czyniąc zasługi?”

„Co mówisz, mój panie?”

„Mając tylko krótkie i niepewne życie, ludzie są bezmyślni, jakby byli nieśmiertelni.” *Devaputta* Mālabhāri ogarnęło wielkie poczucie zachwytu i lęku (*saṃvega*). „Mając tylko sto lat w ludzkim życiu, a mimo to spędzają je, jakby we śnie. Jak więc możemy uwolnić się od cierpienia?” (Dhp-a 4:4)

Ta opowieść ilustruje różne skale czasowe w światach ludzkim i devów. Podczas gdy dla Patipūjikā minęło sto lat intensywnego życia, dla Mālabhārī w Tāvatiṃsa był to wciąż wieczór tego samego dnia. Należy zauważyć, że w tej historii nie wspomniano o pięciu znakach starzenia. Może to sugerować, że Patipūjikā była po prostu zbyt nieuważna, by je zauważyć, ale jeden z komentarzy stwierdza, że pojawiają się one tylko u devów o wielkiej mocy (DN-a 14).

3:5:14 NAUCZANIE BUDDHY W TĀVATIṂSA

Siódma *vassa* (odosobnienie w porze deszczowej) Buddhy odbyła się w Tāvatiṃsa. Miało to miejsce tuż po tym, jak Buddha wykonał "Cud Podwójny" (*yamakapāṭihāra*) przed wielką rzeszą ludzi. Odnosi się to do nadprzyrodzonego wyczynu, w którym Buddha jednocześnie wypuścił strumienie ognia i wody. Jest to cudowna manifestacja, którą może wykonać jedynie Buddha.[581]

> Buddha rozważył: „Gdzie Buddhowie przeszłości spędzali *vassa* po wykonaniu tego cudu?" Badając to pytanie, odkrył, że udawali się do krainy deva Tāvatiṃsa. Zatem Błogosławiony udał się do Tāvatiṃsa, wykonując tylko dwa kroki. Jedną stopą postawił na szczycie Gór Yugandhary, a drugą na szczycie Góry Sineru.
>
> Sakka, król deva, myślał, że Buddha prawdopodobnie usiądzie na tronie Paṇḍukambalasila (kamiennym tronie Sakki), obawiając się, że devy nie będą mogły wygodnie usiąść w pobliżu niego i słuchać nauk, ze względu na ogromne wymiary tronu w porównaniu do ludzkiego ciała. Tron ma sześćdziesiąt *yojana* długości, pięćdziesiąt *yojana* szerokości i *piętnaście* yojana grubości. Znając wątpliwości Sakki, Buddha zarzucił swój zewnętrzny płaszcz (*saṅghāṭi*) na tron, przykrywając go całkowicie. Sakka wciąż wątpił, myśląc, że pomimo przykrycia go płaszczem, kiedy Buddha usiądzie w środku tronu, jego figura będzie wydawać się mała i nieznacząca. Gdy Buddha usiadł tam, wyglądało to, jakby siedział wygodnie na małym stołku. Sakka był naprawdę zdumiony i żałował swoich wątpliwości.
>
> Buddha pozostał w Tāvatiṃsa przez trzy miesiące w okresie *vassa* (odosobnienie w porze deszczowej), nauczając ogromną liczbę devów, którzy rozciągali się w każdym kierunku wokół jego miejsca przez wiele *yojana*. Na specjalnym miejscu honorowym po jego prawej stronie siedziała jego matka, która odrodziła się jako męski deva w Tusicie i zstąpiła do krainy Tāvatiṃsa na tę okazję. Buddha nauczał Abhidhammę dla devów w tym czasie. Codziennie rano zstępował na ziemię i brał poranną kąpiel w Jeziorze Anotatta, po czym spotykał się z Sāriputtą i dawał mu podsumowanie tego, co zostało nauczone w Tāvatiṃsa dzień wcześniej. Następnie udawał się na północny kontynent Uttarakuru, aby chodzić po jałmużnę, aby zdobyć codzienny posiłek.
>
> Na końcu okresu *vassa*, kiedy Buddha był gotów wrócić do ludzkiego świata, Sakka nakazał Vessakamie[582] stworzyć trzy schody, których głowa miała znajdować się w Tāvatiṃsa, a stopa w mieście Sańkassa, gdzie mieszkał Sāriputta. Schody po prawej stronie były ze złota i przeznaczone dla devów. Schody po lewej stronie były ze srebra i przeznaczone dla *mahābrahmów*. Klejnotowe schody pośrodku były dla Buddhy.
>
> Stojąc na szczycie klejnotowych schodów, Buddha spojrzał w górę i zobaczył aż do światów brahmów. Spojrzał w dół i zobaczył aż do najniższych z *nirayów*. Spoglądając w każdym kierunku, zobaczył setki tysięcy układów światów. W tym momencie devy mogły widzieć ludzi, a ludzie mogli widzieć devy tak, jakby stali twarzą w twarz.
>
> Podczas gdy Buddha schodził po schodach, Pañcasikha po jego prawej stronie grał na *vīṇie* (instrumencie strunowym), oddając hołd Błogosławionemu słodką muzyką *gandhabba*. Mātali po lewej stronie Buddhy honorował go niebiańskimi kwiatami. Mahābrahmā trzymał królewski parasol nad Buddhą, a Suyāma, król devów Yāma, niósł

[581] Ponieważ wymaga to użycia mocy z dwóch niekompatybilnych jhān, kasin ognia i wody.
[582] Architekt devów, który będzie omówiony poniżej.

wachlarz. Później w Sańkassa wzniesiono *cetiya* (stupę), aby upamiętnić miejsce, gdzie stopa Buddhy po raz pierwszy dotknęła ziemi. (Dhp-a 14: 2)

Krótka synteza nauk Buddhy w Tāvatiṃsa, które przekazywał Sāriputtcie, uznawana jest za początek Pitaki Abhidhammowej. Sāriputta codziennie wyjaśniał je pięciuset uczniom, którzy posiadali specjalne zasługi; w czasach Buddhy Kassapy były to wszystkie nietoperze żyjące w jaskini, gdzie bhikkhu recytowali Abhidhammę. Chociaż w postaci zwierzęcia nie mogli zrozumieć sensu, „uchwycili pewne oznaki dźwięku" (*sare nimittaṃ aggahesuṃ*). Zstąpienie Buddhy z Tāvatiṃsa jest popularnym motywem w sztuce buddyjskiej, szczególnie w malarstwie świątynnym.

3:5:15 WIELKIE DEVY TĀVATIṂSA

W kontekście Czterech Wielkich Królów już wcześniej zauważono, że imiona devów są bardziej podobne do tytułów urzędów; kiedy Sakka umiera, rodzi się kolejny, dzięki czemu zawsze jest obecny Sakka. Jednak sytuacja może być nieco bardziej subtelna niż to. Imiona są używane jak imiona, a nie jak tytuły; Sakka ma tytuł *devānamindo*, „władca bogów". Ponadto osobowość konkretnego devy pozostaje mniej więcej stała w całych opowieściach, nawet jeśli w wielu przypadkach poszczególne odrodzenie jest identyfikowane jako ta czy inna osoba z czasów Buddhy. Najlepiej jest chyba postrzegać ten przepływ w ramach ciągłości jako kolejny aspekt pustki jaźni, *anattā*, centralnej koncepcji w buddyjskiej myśli. Elementy osobowości są puste i zależnie powstające, a najlepiej jest myśleć o dwóch różnych, ale splecionych ciągłościach: tej osobowości *Sakkī Devānamindo* oraz tej istoty odradzającej się jako Sakka.

W następnej części przyjrzymy się kilku z wielkim devom królestwa Tāvatiṃsa. W tekstach wymieniono wielu poszczególnych devów, ale w większości nie wiemy o nich nic lub niewiele poza ich imionami. Ponadto nigdzie nie ma ostatecznej listy tego, kto stanowi „Trzydziestu Trzech" (polska nazwa *Tāvatiṃsa*). Devy wybrane do rozważenia w tej sekcji są najważniejsze; to ci, którzy są znani wśród Trzydziestu Trzech oraz ci, którzy odgrywają znaczną rolę w opowieściach. Zaczniemy, co jest odpowiednie, od Króla Devów Saki, o którym w źródłach napisano więcej niż o wszystkich innych razem wziętych.

3:5:16 SAKKA

Devy Tāvatiṃsa to ta grupa, która jest najbardziej wyraźnie wywodząca się z starszego indoaryjskiego panteonu znanego z Wed. Sakka jest buddyjską wersją Indry, bohatera i wojowniczego mistrza Wed, którego imię w języku Pali brzmi *Inda*. To imię jest czasami używane w tekstach Pali[583], a w jednym z fragmentów powiedziano wyraźnie, że "Sakka to Inda"[584]. Niemniej jednak, chociaż zachowuje wiele śladów pierwotnego Indry, postać Sakki jest zupełnie odrębna. Z czasem, gdy kanon i komentarze zostały napisane, Indra-Sakka stał się całkowicie buddyjski. Choć nadal dzierży piorun, używa go głównie do grożenia, a nie do zabijania. Ponadto, podczas gdy wedyjski Indra miał wyraźną rolę boga-stwórcy, który oddzielał ziemię od nieba, uwalniał wody życia i wprowadzał słońce, by świeciło na początku rzeczy[585], to w Sakkowi nie ma absolutnie żadnych śladów tego samego.

Sakke można nazwać Najwyższym Bytem, ale tylko w bardzo ograniczonym i specyficznym sensie. Jest tym, który siedzi na swoim tronie na szczycie Góry Sineru, najwyższym punkcie systemu światów ziemskich, i ma władzę nad całym światem. Niemniej jednak, istnieją wyższe krainy i istoty ponad ziemią, a Sakka doskonale o tym wie. Ponadto, często widzimy, jak oddaje cześć Buddzie i arahantom. Jego władza nad devami polega w dużej mierze na przewodzeniu zgromadzeniom w Sali Sudhammy, jak już wspomniano. Mówi się również, że jest bardzo zajęty rozstrzyganiem sporów, które pojawiają się między devami, jak na przykład spór o nową devę Rohinī (MN-a37). Sakka jest także władcą Czterech Wielkich Królów Cātumahārājika i odpowiada za ich mianowanie[586]. Już wcześniej mówiliśmy o jego roli wodza wojennego w wiecznych bitwach z asurami, (§ 3:3,23) funkcji, w której najbardziej ujawnia swoje pochodzenie jako Indra. Rządy Sakki nad światem ludzkim obejmują nadzór nad comiesięcznymi inspekcjami przeprowadzanymi przez devy Cātumahārājika oraz okazjonalne interwencje mające na celu pomoc sprawiedliwym i ukaranie złoczyńców. Opiszemy niektóre z tych interwencji poniżej, a także niektóre przypadki, w których motywacje Sakki są bardziej egoistyczne.

Możemy może zyskać pewne wglądy w naturę Sakki i jego związek z Indrą, rozważając jego epitety:

Devānaminda — To najczęściej używany przez Sakkę tytuł, oznaczający „władca bogów". Słowo *inda* tutaj jest zwykłym rzeczownikiem oznaczającym „władcę" lub „mistrza", ale jego rezonans z imieniem Inda jest trudny do zignorowania.

Sahasakkha — „Tysiącoczy". Był to również epitet Indry. Nie należy go interpretować dosłownie; Sakka zawsze jest przedstawiany z tylko dwoma zwykłymi oczami. Tekst wyjaśnia, że oznacza to, że potrafi jednocześnie zająć się tysiącem myśli.

Purindada — Oryginalna forma sanskrycka *purbhīd* oznaczała „niszczyciel miast", ale komentator wyjaśnia to jako palijskie złożenie, które oznacza „dawca w przeszłości" z powodu jego hojności w poprzednim ludzkim życiu. Wyraźniejszego przykładu buddyzacji starego wedyjskiego boga wojny nie można by sobie wymarzyć![587]

---

[583] Tak, jest to preferowana forma w *Suttanipāta*, na przykład.
[584] Jāt 521 — „sakkoti indo," może dosłownie oznaczać „Indra nazywany jest Sakką".
[585] 585. Nicolás, Meditations Through the Ṛg Veda, p. 119f.
[586] Mówi się to wyraźnie o Vessavanie, a możemy bezpiecznie założyć, że dotyczy to również pozostałych trzech.
[587] Nicolás p. 143 zobacz DPPN pod hasłem Inda.

Vatrabhū — Komentator podaje dwie możliwe interpretacje. Pierwsza, która wydaje się dość wymuszona, to „władza przez postępowanie" (*vattena aññe abhibhavati*). Druga, bardziej prawdopodobna, odnosi się do pokonania asury Vatry. Jest to wyraźne odniesienie do epickiej bitwy Indry z demonicznym Vṛtą[588].

Inne epitety Saki nie pochodzą z Indry, ale odzwierciedlają jego własną naturę:

Maghavā — Ten epitet pochodzi od jego imienia w ludzkim życiu, które brzmiało Magha (Jāt 31). Jednak wiąże się to z narracyjną sprzecznością, ponieważ Jātaka identyfikuje Sakkę jako wcześniejsze wcielenie Bodhisatty, a jednak tytuł ten używany jest dla Sakki z czasów Buddhy, który jest oczywiście inną osobą. Fakt, że ta sprzeczność najwyraźniej nie przeszkadzała komentatorom, może być albo zwykłym przeoczeniem, albo kolejnym wskazaniem na pustą naturę tożsamości osobowej w kontekście myśli buddyjskiej.

Vāsava — Ten epitet pochodzi od daru Maghy, który ofiarował dom wypoczynkowy (*āvasatha*).

Sujampati — Odnosi się do Saki jako męża asury Sujā.

Kosiya — Bardzo często używane przez innych, gdy zwracają się do Sakki w sposób bardziej znajomy, podobnie jak imię własne.[589]

Sakka jest częstym bohaterem w opowieściach Jātaka, pojawiającym się w około jednej ósmej całej kolekcji. W co najmniej dziewiętnastu opowieściach to Bodhisatta odradza się jako Sakka. W *Aṅguttara Nikāya* mówi się, że Buddha był Sakką trzydzieści sześć razy (AN 7:62). W ośmiu Jātakach Sakka jest utożsamiany z Anuruddhą. Moggallāna i Kāḷudāyi również byli Sakką w jednej opowieści[590]. Jeśli istnieje jakakolwiek istotna różnica w osobowościach tych różnych wcieleń Sakków, trudno ją dostrzec. Zasadniczo Sakka jest utożsamiany z Bodhisattą w tych opowieściach, w których odgrywa on centralną rolę w narracji, chyba że inna ważna postać jest Bodhisattą, w takim przypadku Sakka jest utożsamiany z poprzednim wcieleniem Anuruddhy. W większości wystąpień Sakka nie jest utożsamiany z żadnym wcześniejszym wcieleniem i często pełni bardzo poboczną rolę w historii. Na przykład, w kilku opowieściach jego jedyną rolą jest wydanie polecenia Vissakamie, boskiemu architektowi, by stworzył przyjemną pustelnię dla wielkiego ascety, zazwyczaj Bodhisatty. Jego wystąpienia w opowieściach z *Dhammapady* są bardzo podobne. Istnieje również cały rozdział w Saṃyutta Nikāya poświęcony Sakkowi, a także ważne wydarzenia opisane w Dīgha i Majjhima Nikāya.

Obraz Sakkiego, który wyłania się z tych opowieści, jest złożony — to najbardziej rozwinięta i wielowymiarowa postać w mitologii. Pomimo swoich wielkich mocy i imponującej roli jako *devānamindo*, Sakka jawi się jako ujmująco ludzki. W większości przypadków działa na rzecz dobra i jest oddany Buddzie, którego czci i szanuje. A jednak Sakka pozostaje podatny na całkiem zwyczajne skazy, zwłaszcza zmysłowość, i potrafi działać samolubnie w obronie własnych interesów i pozycji.

Interwencje Sakkiego w sprawy ludzkie zazwyczaj są wywoływane przez znak ostrzegający go przed nadchodzącymi kłopotami; albo jego tron staje się gorący (*āsanaṃ uṇhākāraṃ dassesi*), albo jego siedziba zaczyna drżeć (*bhavanaṃ kampi*). Mówi się, że dzieje się tak, gdy zbliża się koniec jego życia, gdy jego zasługi są bliskie wyczerpania, pod wpływem siły prawości (*dhammika*) przejawianej przez bramina lub *samana* obdarzonego wielką mocą nadprzyrodzoną

[588] Zobacz Nicolás p. 120-121
[589] Dla tych epitetów zobacz SN 11:12 i *Bodhi,* CDB, p. 386, nota 146
[590] Jātaki 78 i 488 odpowiednio. Cała ta trójka była arhantami (oświeconymi mnichami) za czasów Buddhy.

(*mahiddika*), albo gdy jakaś osoba o wielkiej mocy (*mahānubhāvasatta*) stara się zająć jego miejsce (Jāt 440). Innym razem znaki te pojawiają się, gdy jakiś prawy człowiek na ziemi znajduje się w trudnej sytuacji i potrzebuje boskiej pomocy.

W Sambulā Jātace, Sakka ratuje księżniczkę:

> Sotthisena był księciem Bārāṇasi, a jego żoną była piękna i cnotliwa Sambulā. Zdarzyło się, że książę zapadł na trąd i, ogarnięty rozpaczą, postanowił opuścić ludzkie towarzystwo i zamieszkać samotnie w lesie. Mimo jego protestów, szlachetna Sambulā nalegała, by mu towarzyszyć i służyć jako pielęgniarka i towarzyszka.
>
> Pewnego dnia, gdy zbierała owoce w lesie, zatrzymała się, by wykąpać się w górskim stawie. Tam wypatrzył ją okrutny *dānava*[591], który zapłonął do niej pożądaniem. Kiedy wyszła z wody i się ubrała, *dānava* wyszedł z ukrycia, przedstawił się i zaproponował, by została jego żoną.
>
> „Po cóż ci ten chory książę? Jeśli pójdziesz ze mną, uczynię cię główną spośród moich czterystu żon i spełnię każde twoje życzenie."
>
> Jednak dobra księżniczka nie chciała o tym słyszeć i pragnęła tylko jak najszybciej wrócić do swojego prawowitego męża. Rozwścieczony jej odmową, *dānava* chwycił ją za ramię i powiedział: „Jeśli nie chcesz zostać moją żoną, równie dobrze możesz posłużyć za śniadanie!"
>
> Sambulā zawołała: „Czy nie ma żadnych devów, żadnych obrońców świata, by powstrzymać takie bezprawie?"
>
> W tym momencie, siłą jej cnoty, siedziba Sakkī się zatrzęsła, a jego tron rozgrzał się. Badając przyczynę, Sakka szybko zorientował się, że prawowierna księżniczka znajduje się w śmiertelnym niebezpieczeństwie. Król devów natychmiast udał się na to miejsce i stanął w powietrzu ponad *dānavą*, z bronią piorunową Vajirą w dłoni. „To szlachetna kobieta, której cnota świeci jak płomień! Jeśli jej nie uwolnisz, ty *rakkhasso* (demonie), rozłupię ci głowę na siedem części!"
>
> Ze strachu o swoje życie, *dānava* natychmiast wypuścił Sambulę. Sakka, przekonany że ten może spróbować ponownie, związał go boskimi okowami (*devasaṅkhalika*) i zaniósł daleko, poza trzy pasma górskie, zanim go wypuścił. Następnie napomniał Sambulę, by nie była nieuważna, i powrócił do swego niebiańskiego przybytku. (Jāt 519)

W tej opowieści Sakka przypomina bardzo Indrę, a sama historia ma archaiczny charakter. To, że potwór w tej historii został zidentyfikowany jako *dānava*, może być znaczące. W większości opowieści Jātaka rolę takiego przeciwnika pełniłby yakkha, a spotkanie z *dānavami* jest rzadkością. Późne źródła palijskie identyfikują ich jako klasę asurów, potomków Danu[592], co z kolei odzwierciedla opis z przedbuddyjskich[593] Wed. Ponadto w tej opowieści Sakka dzierży swoją broń piorunową *Vajirāvudha*, jedną z czterech wielkich boskich broni. Gdyby Sakka rzucił nią w szczyt Góry Sineru, przebiłaby ona wszystkie sto sześćdziesiąt osiem *yojana* skały aż do korzeni góry, głęboko pod oceanem (Sn-a 1:10). Pomimo groźby rozłupania głowy *dānavy* na siedem części, Sakka w końcu nie zabija potwora — jedynie przenosi go daleko, tam gdzie nie

[591] Istota demoniczna, będąca albo *yakkhą*, albo *asurą*
[592] Zobacz *DPPN* (Dictionary of Pāli Proper Names), który cytuje *Abhidhānappadīpikā* — dzieło napisane na Sri Lance w XII wieku n.e.
[593] Daniélou, p. 307.

będzie już zagrażał księżniczce. Indra po prostu zniszczyłby demona i tyle. Historia ta wydaje się być przekształconą wersją starszej, przedbuddyjskiej legendy, w której bohater-deva przejawia teraz buddyjską cnotę niekrzywdzenia.

Inna opowieść, w której Sakka przychodzi z pomocą królewskiej damie w niebezpieczeństwie, pojawia się w Mahājanaka Jātace:

> W Mithili wybuchła wojna domowa — dwóch królewskich braci rywalizowało o tron. Gdy armia panującego króla została pokonana, sam król zabity, a stolica zajęta, jego ciężarna żona uciekła z królewskiego miasta w przebraniu zwykłej handlarki, ukrywając królewskie klejnoty w starym koszu. Nikt jej nie rozpoznał i bezpiecznie wydostała się przez tylne wrota w murze miejskim. Tam jednak usiadła przy drodze, pogrążona w rozpaczy. Królowa wiodła dotąd życie osłonięte od świata, pełne luksusu, i nie miała żadnej praktycznej wiedzy o życiu poza pałacem. Słyszała jedynie o pięknym mieście Kālacampā, znajdującym się poza granicą królestwa, i pomyślała, że tam ona i jej nienarodzone dziecko będą bezpieczni. Nie wiedziała jednak, gdzie dokładnie się ono znajduje, ani nawet, który kierunek to północ czy południe. Więc usiadła przy drodze i wołała żałośnie: „Czy ktoś idzie do Kālacampy?"
>
> Nie było to jednak zwykłe dziecko w łonie królowej, lecz sam Bodhisatta. Sakka poczuł drżenie w swoim mieszkaniu i postanowił zbadać przyczynę. "W tym łonie narodził się wielki byt; muszę tam pójść!" Stworzył wóz z łóżkiem na tylnej części i, przybierając postać starca, przejechał obok miejskiej bramy, gdzie siedziała królowa. Sakka wołał: "Jadę do Kālacampy! Czy ktoś chce podróżować?"
>
> "Ach, ojcze, jestem ciężarna i nie mogę wspiąć się do twojego wozu. Może zechciałbyś zabrać mój kosz i pozwolić mi iść za wozem?"
>
> "Co mówisz? Jestem mistrzem woźnicą; nie ma nikogo lepszego ode mnie. Nie bój się, wsiadaj!"
>
> Po tych słowach Sakka spowodował, że ziemia za wozem uniosła się jak skórzana dmuchawa napełniona powietrzem, dzięki czemu królowa łatwo weszła do wozu i położyła się na miękkim łóżku. Po kilku godzinach, zajrzawszy przez przykrycie wozu, zobaczyła wznoszące się wieże strażnicze wielkiego miasta.
>
> „Jakie to miasto, ojcze?"
>
> „Miasto Kāḷacampā, moja droga."
>
> „Ale jak to możliwe! Przecież to ponad sześćdziesiąt *yojana* od Mithilā!"
>
> Sakka odpowiedział: „Znam skrót." (Jāt 539)

Widzimy tutaj bardzo powszechny motyw, w którym Sakka pojawia się wśród ludzi pod postacią starego mężczyzny, chociaż w tym przypadku nie jest to wyraźnie powiedziane, zwykle przyjmuje on postać bramina. Widzimy również wykorzystanie przez wielkiego deva mocy nadprzyrodzonych, a także dostrzegamy jego poczucie humoru. Zrobiłem małą swobodę, używając kolokwializmu w ostatniej odpowiedzi Saki; dosłowne tłumaczenie brzmiałoby „Znam prostą drogę" (*ahaṃ ujumaggaṃ jānāmi*), ale wydaje się, że intencją Saki było trochę się

zabawić. Używa tego samego wyrażenia w innej historii (Dhp-a 1:1), kiedy prowadzi ślepego arahanta do Sāvatthī w niewiarygodnie krótkim czasie.

Spotkania Saki z ludźmi świętymi, jasnowidzami czy ascetami mają charakter nieco ambiwalentny.[594] W bardzo wielu Jātakach, gdy Sakka pojawia się na chwilę, nakazuje Vissakamie, architektowi devów, stworzenie przyjemnej pustelni dla jakiejś osoby, zazwyczaj Bodhisatty, która podejmuje wielkie wyrzeczenie i porzuca świat spraw, by prowadzić ciche życie w lesie[595]. Czasami Sakka pojawia się przed ascetą, by go pouczyć, jak w Jātaka 372, gdzie upomina jednego, który okazywał nadmierny smutek z powodu śmierci swojego ukochanego jelenia.

Jednak częściej Sakka ukazuje się jako ten, który wystawia na próbę cnotę ascety. Czasami motywacja może być dość egoistyczna: tron Sakki staje się gorący z powodu cnoty jakiegoś świętego męża, a król devów zaczyna obawiać się, że ktoś może zająć jego miejsce. W takich przypadkach Sakka potrafi zachować się całkiem źle:

> Pewnego razu był wielki asceta (*tāpaso*) o imieniu Lomasakassapa i przez siłę swoich surowych praktyk ascetycznych (*ghoratāpa*) zatrząsł miejscem zamieszkania Sakki. „Przez moc jego cnoty stracę swoje miejsce! Porozmawiam z królem Bārāṇasī, a potem zniszczymy jego ascezę."
>
> Więc Sakka udał się do miasta Bārāṇasi i ukazał się w komnacie królewskiego łoża, wypełniając cały pokój wspaniałym światłem swojej postaci.
>
> „Wstań, o królu!"
>
> „Ale kim jesteś?"
>
> „Jestem Sakka."
>
> „Dlaczego tu przychodzisz?"
>
> „Królu, czy chcesz być władcą całego Jambudīpa? Czy chcesz być jak Sakka, wolny od narodzin i śmierci? Chcesz tego, czy nie?"
>
> „Tak, pragnę tego!"
>
> „W takim razie musisz przyprowadzić mędrca Lomakassapę i nakłonić go, by przeprowadził wielką ofiarę, zabijając żywe zwierzęta, a wtedy te rzeczy będą twoje."
>
> Król wysłał posłańca do Lomakassapy, oferując mu tyle ziemi, ile tylko zapragnie, ale mądry asceta odrzucił tę ofertę. Sakka ponownie ukazał się przed królem i powiedział, że powinien wysłać swoją piękną córkę, księżniczkę Candavatī, by kusiła go propozycją małżeństwa. Kiedy mędrzec zobaczył ją, całą przyozdobioną i równie piękną jak *accharā*, stracił wszelkie poczucie moralności i zgodził się przeprowadzić ofiarę. (Jāt 433)

Jak się okazało, w krytycznym momencie, słysząc żałosne krzyki zwierząt prowadzących na rzeź, Lomakassapa odzyskał przytomność umysłu i nie był w stanie użyć noża. Jednak kluczowe w tej historii jest to, do jakiego stopnia Sakka był gotów posunąć się, by skłonić dobrego człowieka do moralnego upadku. Twierdzenie, że Sakka jest wolny od narodzin i śmierci, jest oczywiście

---

[594] Jātaki, główne źródło takich opowieści, odnoszą się do wydarzeń sprzed pojawienia się Buddy, więc nie było jeszcze bhikkhów w tradycyjnym sensie. Poszukiwacze, którzy prowadzili życie ascetyczne w lesie, nazywani są *isi*, z sanskryckiego *ṛṣi*, które zazwyczaj jest anglicyzowane jako „rishi".
[595] W wielu Jātakas, zobacz dla przykładu nos. 70, 509, 547.

fałszywe, a Sakka musiał to wiedzieć, ponieważ kierowała nim obawa przed własną śmiercią. Wydaje się, że bezwstydnie wykorzystywał przesądy króla. Co więcej, żaden z tych dwóch królewskich panów, ani deva, ani człowiek, nie wahał się w użyciu Candavatī jako przynęty.

To nie był jedyny raz, gdy Sakka posunął się do tak niskich sztuczek:

> Pewnego razu, jeleń w lesie zjadł trawę, w której hermita oddał mocz. Część jego nasienia wymieszała się z nią i w wyniku tego jeleń zaszedł w ciążę i urodził dziecko ludzkie. Znalazłszy niemowlę, stary hermita adoptował je i nadał mu imię Isisiṅga („wieszczek jelenia"). Isisiṅga dorastał w lesie, mając tylko starego hermitę za towarzysza, i stał się wielkim ascetą na własną rękę. Tak bardzo, że miejsce pobytu Saki wstrząsnęło się, a król devów zaczął się obawiać, że na świecie pojawiła się osoba, która może zająć jego miejsce.
>
> Więc Sakka spowodował, że deszcze przestały padać na ziemiach króla Kāsi przez trzy lata. Straszna susza wywołała głód i trudności w kraju. Kiedy wszystko wydawało się stracone, Sakka pojawił się w wspaniałej, promiennej postaci w komnacie królewskiej. Sakka powiedział królowi, że deszcze przestały padać z powodu Isisiṅgi. „W Himavā jest wielki asceta imieniem Isisiṅga, i kiedykolwiek wygląda na to, że ma zacząć padać deszcz, on patrzy gniewnie na niebo, a deszcze przestają padać."
>
> „Co możemy zrobić?"
>
> „Jeśli jego cnota zostanie złamana, nie będzie mógł zatrzymać deszczu."
>
> „Ale kto mógłby to zrobić?"
>
> „Twoja córka, Niḷinikā." (Jāt 526)

Następujące spotkanie Niḷinikā i Isisiṅgi zawiera trochę rubasznego humoru. Niḷinikā była ubrana w surowy koronkowy strój ascety, a gdy usiadła, jej ubranie otworzyło się. Ponieważ nigdy wcześniej nie widział kobiety i nie miał nawet pojęcia, czym ona jest, Isisiṅga, widząc ją w ten sposób, zapytał, co stało się z jej częścią ciała. Odpowiedziała, że została tam zraniona przez niedźwiedzia. Zapytany, czy to boli, odpowiedziała, że swędzi (*kaṇḍu* – słowo czasami używane metaforycznie dla pożądania), a żaden czar ani lekarstwo nie mogły tego swędzenia zatrzymać, ale ona mogła nauczyć go, jak to podrapać[596]!

Czasami, gdy Sakka odkrywa, że asceta nie dąży do zostania nowym Sakką, raduje się i z szacunkiem oferuje mu swoją pomoc:

> Bodhisatta w tamtym życiu był ascetą mieszkającym na wyspie, żywiącym się liśćmi jednego drzewa, które opadały na ziemię. Tron Sakki zaczął się pod nim nagrzewać, a Sakka zastanawiał się: „Kto mógłby mnie strącić z mojego miejsca?" Śledząc przyczynę, odkrył, że to ów asceta. „Poddam go próbie. Żywi się tylko garścią mokrych liści. Jeśli dąży do stanu Sakki, odda mi je, jeśli nie, nie zrobi tego."
>
> Sakka ukazał się więc Bodhisaccie w postaci brahmana żebraka, a asceta z radością oddał mu wszystkie zebrane liście, ciesząc się z możliwości zdobycia zasługi. Sakka pojawił się ponownie następnego dnia i kolejnego dnia. Za każdym razem zdarzało się to samo. Asceta był już bardzo osłabiony głodem.

[596] „H.T. Francis pominął tę część w tłumaczeniu PTS, a przerwa została zaznaczona gwiazdkami w tekście, Cowell 1995, tom 5, str. 102. Dla tłumaczenia i analizy tej Jātaki zobacz Ānandajoti 2010."

Wtedy Sakka ukazał się przed nim w wspaniałej postaci, promiennej jak wschodzące słońce. „Powiedz mi, asceto, dlaczego siedzisz tutaj na tej wyspie w palącym słońcu, żywiąc się liśćmi? Czy dążysz do stanu Sakki czy Wielkiego Brahmy? Czy starasz się o sukces ludzki czy niebiański?

Nie pragnę żadnej z tych rzeczy. Szukam tylko wszechwiedzy (*sabbaññutā* – co oznacza osiągnięcie stanu Buddhy). Nowe narodziny, a potem rozpad ciała – to wszystko jest zamętem i cierpieniem, o Sakka Vāsāva!

Ucieszony słowami ascety, Sakka udzielił mu szeregu darów. Święty wizjoner nie prosił o bogactwo ani władzę, lecz o wyzwolenie od wszelkiego pragnienia, by nie mieć kontaktu z głupcami, znać tylko mądrych oraz mieć okazje do dawania. Na koniec, jako ostatnią prośbę, zwrócił się do króla dewów:

O Sakka, Panie Wszystkich Istot, udziel mi łaski, abyś już nigdy więcej nie przyszedł mnie oglądać!

Lecz wielu mężczyzn, a także kobiet, wypełnia obowiązki religijne z czułą nadzieją, aby mnie zobaczyć!

Tak boski jest twój wygląd – cudowny, zachwycający dla wszystkich zmysłów (*sabbakāmasamiddhinaṃ*) – że widząc cię, mogę ulec upojeniu, i dlatego właśnie boję się tego widoku.

Wśród wielu opowieści, w których Sakka testuje determinację jakiejś prawej istoty, być może najlepiej znana i najbardziej ukochana jest ta zawarta w Sasapaṇḍita Jātaka:

W tym czasie Bodhisatta urodził się jako zając żyjący w lesie. Ten zając był bardzo mądry, a wraz z trzema przyjaciółmi – małpą, szakalem i wydrą – złożył ślubowanie, że w dniu *uposathy* nigdy nie odmówią dania trochę jedzenia, jeśli zostaną poproszeni przez żebraka.

W dniu *uposathy*, pozostałe trzy zwierzęta miały jedzenie, które udało im się znaleźć, i które nadawało się do ofiarowania, ale biedny zając miał tylko trawę, której nie mogą jeść ludzie. Rozmyślając nad tym, zając postanowił, że jeśli jakikolwiek żebrak poprosi go o jedzenie, da mu mięso swojego ciała.

Kiedy mały zając podjął tę decyzję, tron Sakki zaczął się nagrzewać. Badając przyczynę, postanowił wystawić zająca na próbę. Przybierając postać brahmina-żebraka, pojawił się na ziemi i prosił każde z zwierząt o jedzenie. Kiedy podszedł do zająca, małe zwierzę poczuło wielką radość umysłu i powiedziało:

„Brahminie, dobrze, że przyszedłeś do mnie po jedzenie. Dziś dam dar, jakiego nigdy wcześniej nie dano. I nie złamiesz zasady zabijania. Idź teraz i zbierz drewno na ognisko, rozpal je, a kiedy będą gorące węgielki, zawołaj mnie. Wtedy przyjdę i wrzucę się do ognia. Kiedy moje ciało będzie dobrze upieczone, będziesz mógł je zjeść i wykonać obowiązki ascety (*samaṇadhamma*)."

Sakka użył swojej mocy magicznej (*ānubhāvena*), by rozpalić ognisko, a potem wezwał zająca. Mały zając wstał ze swojego posłania z trawy. Myśląc: „Jeśli w moim futrze są jakieś owady, mogą zostać zniszczone", potrząsnął całym ciałem trzy razy, by się ich pozbyć. Następnie, z sercem pełnym radości, skoczył w płomienie niczym królewski łabędź lądujący w stawie pełnym kwiatów lotosu. Jednak ogień nie zdołał nawet rozgrzać porów jego skóry; było to tak, jakby wylądował w stosie śniegu.

„Brahminie! Twój ogień jest całkiem chłodny! Co to ma znaczyć?"

„Nie jestem brahminem, mądry zajęcu, jestem Sakka, który przyszedł, by cię wystawić na próbę."

Wtedy zając wydał ryk lwa: „Jeśli nie tylko ty, ale wszyscy mieszkańcy tego świata przyjdą, by mnie sprawdzić, nigdy nie znajdą mnie niechętnego do dawania!"

Sakka ogłosił: „Mądry zajęcu! Twoja cnota będzie pamiętana przez cały kappa!" Sakka potem wyciągnął trochę esencji góry i użył jej, by na powierzchni księżyca wyryć wizerunek zająca, aby hojność Bodhisatty była pamiętana przez resztę ery. (Jāt 316)

Innym zwierzęciem wystawionym przez Sakkę na próbę był wilk, który – nie mogąc znaleźć pożywienia – postanowił przekuć konieczność w cnotę i pomyślał, że równie dobrze może zachować post uposatha. Wilk nie wypadł jednak tak dobrze jak zając. Gdy Sakka ukazał się pod postacią kozy, wilk natychmiast zapomniał o swoim ślubie i zaczął go gonić (Jātaka 300).W innej historii Sakka wystawił na próbę cnotę kurtyzany:

W tamtych czasach lud Kuru słynął jako najbardziej cnotliwy w całym Jambudīpie, czyniąc ze sprawy honoru, by nie łamać wskazań nawet w błahych sprawach. Sakka postanowił wystawić na próbę cnotę kurtyzany (*vaṇṇadāsī*) w mieście ludu Kuru. Ukazawszy się w postaci młodzieńca, dał jej tysiąc monet i powiedział, że wkrótce po nią przyjdzie, po czym powrócił do Tāvatiṃsy. Przez trzy lata nie przyjęła nawet odrobiny betelu od żadnego innego mężczyzny, aby nie złamać umowy.

W końcu popadła w skrajną biedę i udała się do najwyższego sędziego, by przedstawić swoją sprawę: „Nie wiem nawet, czy ten młodzieniec żyje, czy nie." Sędzia uwolnił ją z umowy. Po tym Sakka znów ukazał się przed nią i zaoferował jej kolejne tysiąc monet. Cofnęła rękę i powiedziała: „Nie mogę tego przyjąć. Jesteś tym, który już mi zapłacił." Wtedy Sakka objawił się jako król dewów i wychwalając jej cnotę, napełnił jej dom wielką ilością siedmiu szlachetnych rzeczy. Napomniał ją, by pozostała czujna, i powrócił do Tāvatiṃsy. (Jātaka 276)

W tych, oraz wielu podobnych opowieściach, Sakka pełni rolę postaci triksterowskiej. Czasami jest nawet karcony przez ofiary swoich prób. Aby sprawdzić sławnego mędrca Osadhę, Sakka przyjął ludzką postać i ukradł rydwan. Sakka i prawowity właściciel zostali postawieni przed mędrcem, aby sprawdził, kto ma rację. Osadha od razu rozpoznał, że to Sakka, po jego niezatrzymujących się oczach. Powiedział królowi devów, by nigdy więcej nie robił czegoś podobnego (Jāt 542, eng. 546). Innym razem, z obawy przed utratą tronu, Sakka próbował powstrzymać kupca przed hojnością, sprawiając, że całe jego bogactwo zniknęło. Na końcu historii kupiec zganił Sakkę za jego podłość. Ten, który osiągnął swoje wysokie stanowisko dzięki hojności, teraz starał się powstrzymać innych (Jāt 340). Podobnie Sakka został skarcony przez Suppabuddhę, trędowatego, kiedy próbował go przetestować:

„Jesteś biednym, nędznym człowiekiem. Dam ci wielkie bogactwa, jeśli ogłosisz: „Nie ma Buddhy, nie ma Dhammy, nie ma *Saṅghi*. Dość Buddhy, Dhammy i *Saṅghi* dla mnie!"

„Kim jesteś?"

„Jestem Sakką."

„Jesteś wielkim głupcem (*andhabāla*). Jesteś bezwstydny (*ahirika*). Jestem już bogatym człowiekiem; mam bogactwo cnoty, godności i lęku przed złym czynem (*sīla*, *hiri*, *ottappa*). Mam naukę, hojność i mądrość (*suta*, *cāgo*, *paññā*). Moje życie nie jest nędzne ani bezwartościowe" (Dhp-a 5:7).

Kiedy Suppabuddha, po swojej śmierci, odrodził się jako deva w Tāvatiṃsa, niektórzy inni deva z pogardą komentowali, jak ktoś, kto był tak niskiej klasy w ludzkim życiu, mógł teraz być tak wspaniały. Jednak Sakka stanął w jego obronie i pochwalił go jako dobrego wyznawcę Dhammy (SN-a 11:14).

W innych momentach widzimy, jak Sakka wykonuje małe akty dobroci. Użył magicznego dzbana z wodą, by ożywić umierającego *kinnarę*, odpowiadając na serdeczną prośbę jego towarzysza (Jāt 485). Pewnego razu, pełen radości po zwycięstwie nad asurami, Sakka rozejrzał się, czy jest jakaś istota, której życzenie mógłby spełnić. Zauważył żurawia stojącego na szczycie wzgórza i dostrzegł jego myśli; żuraw uważał wzgórze za piękne i życzył sobie, aby mógł tam zostać przez cały dzień, nie musząc chodzić po jedzenie i wodę. Sakka sprawił, że pobliski strumień zalał wzgórze aż po szczyt, aby żuraw mógł łapać ryby i pić, nie ruszając się z miejsca (Jāt 380). Jedną z najbardziej spektakularnych interwencji Sakki była pomoc muzykantowi Guttili, by wygrał konkurs muzyczny. Stary muzyk został wyzwany przez swojego młodszego ucznia i uciekł do lasu wstydząc się. Wtedy Sakka ukazał się przed nim:

„Nie lękaj się, jestem Sakka. Będę twoim wsparciem. Kiedy będziesz grał przeciwko swojemu przeciwnikowi, zerwij jedną strunę na swojej *vīṇā*[597], a twoja muzyka będzie równie dobra jak wcześniej. Twój przeciwnik nie będzie w stanie ci dorównać. Kontynuuj zrywanie strun na swojej vīṇā, aż będziesz grał tylko na samym ciele instrumentu, a piękny dźwięk twojej gry wypełni całe Bārāṇasī na przestrzeni dwunastu *yojana*.

„Ponadto, weź te trzy kości. Za każdym razem, gdy rzucisz jedną w powietrze, trzysta *acchar* z Tāvatiṃsa zejdzie i zatańczy na arenie w rytm twojej muzyki." (Jāt 243)

Istnieją wyraźne ograniczenia mocy Saki. Nie zawsze jest w stanie przewidzieć skutki swoich działań. W kilku opowieściach nowo narodzony Sakka powraca na ziemię, aby pomóc swoim krewnym, których zostawił. W jednej z takich historii, Sakka był jednym z czterech braci, wszyscy byli ascetami. Dał każdemu z pozostałych trzech braci magiczny przedmiot: siekierę, która sama rąbała drewno, bęben dwustronny, którego uderzenie z jednej strony odstraszało wrogów, a z drugiej strony sprawiało, że stawali się jego wiernymi przyjaciółmi, oraz magiczną misę, która zawsze napełniała się jogurtem. Niestety, te cudowne przedmioty nie pomogły braciom zbytnio. Zły oszust wykradł pierwszemu bratu jego siekierę i użył jej, by zabić wszystkich braci i zdobyć magiczne przedmioty (Jāt 186). W innej opowieści Sakka przepowiada wynik bitwy, ale król po stronie, która miała przegrać, dowiedział się o przepowiedni i zmienił plany, zwyciężając (Jāt 301). (Ta opowieść jest także interesująca, ponieważ przedstawia pojedynek między strażnikami dwóch narodów, którzy przyjmują postać białego i czarnego byka). Wspomniano również o niektórych specyficznych ograniczeniach mocy Sakki; nie jest w stanie uwolnić ciała od choroby ani oczyścić czyjejś moralności (Jāt 440). W jednej ze swoich licznych prób sprawdzenia ludzkiej cnoty, Sakka poprosił króla, aby dał mu swoje oczy. Później przywrócił królowi wzrok, ale tekst wyraźnie zaznacza, że to nie było dzięki jego mocy, ale dzięki mocy własnej zasługi króla

[597] Sedmiostrunowy instrument podobny do lutni

(Jāt 499). Z tych wszystkich epizodów wynika, że Sakka, choć zajmuje wywyższone stanowisko *devānamindo*, „władcy bogów", jest daleki od bycia wszechpotężnym lub wszechwiedzącym, a nawet może popełniać poważne błędy moralne. Ostatecznie Sakka jest tylko jednym z wędrowców w *samsarze*. Buddha wyraźnie stwierdził, że Sakka nie jest wolny od pasji, gniewu czy iluzji (*rāga*, *dosa*, *moha*) ani od narodzin, starości, śmierci i cierpienia (AN 3: 37).

Sakka miał również swoje problemy rodzinne. Przypomnijmy z poprzedniego rozdziału opowieść o tym, jak Magha stał się Sakką, oraz o czterech żonach Maghy. Trzy z nich przyczyniły się do jego projektu budowlanego (pomimo początkowego sprzeciwu wobec zaangażowania kobiet) i zostały później odrodzone jako jego służki w Tāvatiṃsa. Jednak ta, którą naprawdę kochał, Sujā, nie zrobiła niczego i narodziła się ponownie w niższej formie jako żuraw:

> Po tym, jak jego inne żony zostały odrodzone w Tāvatiṃsa i otrzymały cudowne mieszkania jako rezultat swoich dobrych uczynków, Sakka zaczął się zastanawiać, dlaczego Sujā się nie pojawiła. Zbadał sprawę i odkrył, że teraz była żurawiem żyjącym w lesie. Sakka zabrał ptaka do Tāvatiṃsa, aby mogła zobaczyć przyjemny stan, który był wynikiem zasługi. „Od teraz przestrzegaj pięciu wskazań!" upomniał żurawia i pouczył go, czym one są.
>
> Jakiś czas później, aby sprawdzić, jak radzi sobie żuraw, Sakka przyjął postać ryby i leżał nieruchomo w stawie. Żuraw pomyślał: „Ta musi być martwa!" i wziął ją do dziobu. Gdy ryba zaczęła poruszać ogonem, natychmiast ją wypuściła. „Jednak żyje!". Sakka powiedział „Sādhu! Dobrze, że strzeżesz swoich przykazań!" — i wrócił do swojej siedziby.
>
> Sujā następnie narodziła się w rodzinie garncarzy w Bārāṇasī. Tam również przestrzegała zasad moralnych. Sakka przyszedł do jej dzielnicy pod postacią starego handlarza z ręcznym wózkiem pełnym złotych ogórków. „Bierzcie moje ogórki! Bierzcie moje ogórki!" — wołał. Gdy ludzie próbowali je kupić, powiedział, że nie są na sprzedaż za żadną cenę, ale darmowe dla tego, kto przestrzega przykazań. „Nie wiemy nic o żadnych przykazaniach, kim jest ten ogórkowy człowiek?" — mówili ludzie, opuszczając to miejsce. Sujā usłyszała o tych dziwnych ogórkach i pomyślała: „Ja przestrzegam przykazań, to muszą być dla mnie!" Sakka zapytał ją: „Czy strzeżesz swoich przykazań, moja droga?" „Tak, ojcze, tak robię." „W takim razie te są dla ciebie" — i popchnął wózek pod jej drzwi i odszedł.
>
> Pod koniec tego życia Sujā odrodziła się jako córka Vepacittiego, króla asurów. Dzięki zasługom z poprzedniego życia obdarzona była niezwykle piękną postacią. Gdy osiągnęła wiek odpowiedni do zamążpójścia, Vepacitti ogłosił, że jego córka wybierze męża według własnego uznania i rozkazał wszystkim asurom zebrać się na zgromadzeniu. Sakka pojawił się na tym zgromadzeniu w postaci starego asura. Sujā została wyprowadzona, pięknie przyozdobiona, i polecono jej wybrać męża poprzez założenie mu girlandy na szyję. Kiedy jej oczy spoczęły na Sakkę — dzięki dawnemu uczuciu z poprzednich wcieleń — jej serce zostało zalane falą wielkiej miłości, która przepłynęła przez nią niczym przypływ. Ogłosiła: „Ten oto jest moim mężem!"
>
> Zastęp młodych, potężnych asurów był zawstydzony. „Ten tutaj jest stary jak jej dziadek!" Wtedy Sakka ujął Sujā za rękę, objawił swoją postać devy i ryknął donośnie: „Ja jestem Sakka!" Asurowie zawrzasnęli z gniewu: „Zostaliśmy oszukani przez starego Sakkę!" (*jarasakka*). Próbowali go pojmać, lecz w tym właśnie momencie pojawił się Mātali, woźnica, w wielkim Rydwanie Zwycięstwa (*vejayantaratha*), ciągniętym przez tysiąc koni z Sindhu. Szczęśliwa para ruszyła w ucieczkę, gorąco ścigana przez rozzłoszczony tłum asurów.

> Gdy rydwan wspinał się po stokach Góry Sineru ku miastu dev, wjechał w Sippalivanę, las zamieszkały przez wiele *supaṇṇów*. Z dołu dobiegał ich przejmujący dźwięk pełnych bólu okrzyków. „Co to za dźwięk, Mātali?" „Panie mój, to młode *supaṇṇy* — wiele z nich ginie z powodu przejazdu naszego rydwanu." Sakka był przerażony i natychmiast nakazał Mātaliemu zatrzymać rydwan. Asurowie, którzy nadciągali z tyłu, zobaczyli, że Sakka się zatrzymał. Pomyśleli, że zatrzymanie się musi oznaczać, iż oczekuje on posiłków. W obawie przed wielką armią dev zawrócili do miasta asurów i spuścili głowy ze wstydu.
>
> Po przybyciu do Tāvatiṃsy Sakka ustanowił Sujā główną spośród swoich dwudziestu pięciu milionów[598] *acchara*. Sujā powiedziała do niego: „Wielki królu (*mahārāja*), tutaj w świecie dev nie mam matki ani ojca, nie mam brata ani siostry. Proszę cię o jedną łaskę — gdziekolwiek pójdziesz, ja chcę iść z tobą." Sakka spełnił jej prośbę, mówiąc: „Sādhu!" (Jātaka 31; Dhammapada-aṭṭhakathā 2:7)

Archetypowa opowieść: bohater zdobywa dziewczynę, a kawaleria przybywa na ratunek w ostatniej chwili! Sakka nie tylko pozyskał Sujā jako swoją główną żonę, ale także „zdobył" teścia w osobie Vepacittiego, a już wcześniej mieliśmy okazję wspomnieć o napiętych relacjach między tą dwójką[599]. To szczegół typowy dla „ludzkiej" strony Sakki, że spośród wszystkich kobiet, to właśnie „ta zła dziewczyna" jest tą, którą naprawdę kocha. Warto też zauważyć, że Sakka niezbyt dobrze wywiązywał się ze swojej obietnicy. Rzadko słyszymy, aby Sujā towarzyszyła mu w jego rozmaitych podróżach do świata ludzi. Królewska para udała się raz na ziemię w postaci pary łabędzi (Dhp-a 2.9), a innym razem przebrali się za biednych tkaczy, by ofiarować jałmużnę Mahākassapie (Dhp-a 4:10). Jeden z bardziej niezwykłych — choć trudno nazwać go romantycznym, przykładów znajduje się w Kharaputta Jātace, gdzie oboje przyjęli postać kóz i kopulowali na środku ulicy, by przyciągnąć uwagę koni króla Senaki. Dzięki temu mogli nauczać króla poprzez rozmowę między koniem a kozą, którą Senaka był w stanie zrozumieć:

> Koń króla: „Zaiste, musi być prawdą, jak mówi *paṇḍit*, że kozy są głupie. Ten głupiec nie zdaje sobie sprawy, że to, co robi się jawnie na ulicy, powinno być robione w ukryciu."
>
> Kozioł: „Synu osła, to ty jesteś doskonałym głupcem. Powinieneś to wiedzieć — ty, z przekręconym powrozem w pysku i głową zwieszoną w dół. Jesteś tak niezwykle wielkim głupcem, że gdy cię odwiązują, nie uciekasz. Ale ten Senaka, którego dźwigasz, jest jeszcze większym głupcem od ciebie." (Jātaka 386)

Tło tej historii jest takie, że król otrzymał magiczne zaklęcie od nāgi, które pozwalało mu rozumieć mowę zwierząt, ale zaklęcie było obwarowane ostrzeżeniem, że jeśli je zdradzi, natychmiast umrze w płomieniach. Jego żona od pewnego czasu nie dawała mu spokoju, chcąc sama poznać to zaklęcie, a on, nie zważając na konsekwencje, miał zamiar jej je wyjawić. Król Senaka, będąc „pod władzą kobiet" (*mātugāmavasiko*), miał właśnie ulec, gdy Sakka i Sujā zeszli, by go powstrzymać.

Sakka ma dwóch synów i cztery córki, o których wiemy. Wszyscy sprawiali mu pewne kłopoty. Dwóch synów nazywało się Suvira i Susīma i ta sama historia jest opowiedziana o obu:[600]

---

[598] Dwadzieścia pięć *koṭi*.

[599] Zobacz rozdział o asurach in § 3:3,23.

[600] *Suvira Sutta* i *Susīma Sutta* (pierwsze dwie suttā w *Sakkasaṃyutta*, SN 11.1–2) przedstawiają niemal identyczne teksty, różniące się jedynie imieniem *devaputty*. W kanonie nie zostali oni wprost zidentyfikowani jako synowie Sakki — to informacja, która pojawia się dopiero w komentarzu (*Saṃyutta-*

Może się zdarzyć, że od czasu do czasu asurowie staną się potężni i przebiją się przez wszystkie pięć linii obrony, zagrażając samemu miastu bogów. W takich sytuacjach Czterej Wielcy Królowie informują Sakkę, a on wsiada na Rydwan Zwycięstwa i sam rusza na pole bitwy lub wysyła któregoś ze swoich synów.

W tym przypadku rozkazał Suvirze, by wyruszył na bitwę, lecz Suvira był niedbały i o naturze lubieżnej (*pesetukāmo*). Trzykrotnie otrzymał rozkaz: „Suviro, mój synu, asurowie atakują devów. Wyrusz i staw im czoła w bitwie." I trzykrotnie odpowiedział: „Tak, panie," lecz z powodu niedbalstwa nie wykonał polecenia. Zamiast tego zszedł złotą aleją do Nandanavany, ogrodu rozkoszy, i bawił się w „Gwiazdozbiór" (*nakkhatta*) ze swoją świtą *acchar*. (SN-a 11:1)

Kolejna rozmowa Sakki z jego synem została zapisana w formie wersów i ukazuje sarkazm zniecierpliwionego ojca:

Suvīra: „By człowiek leniwy, co nie trudzi się,

Ani powinności swych nie wypełnia,

Mógł mimo to spełnić wszystkie pragnienia

Uczyń mi, Sakko, ten dar jako łaskę."

Sakka: „Gdzie człowiek leniwy, co nie trudzi się,

Osiągnąć może niekończące się szczęście

Idź tam, Suviro,

I zabierz mnie ze sobą!"[601]

Sakka miał również cztery córki, o imionach Āsā, Saddhā, Sirī i Hirī, których imiona mogą być przetłumaczone na angielski jako Nadzieja, Wiara, Szczęście i Honor:[602]

Cztery *devadhītas* lub córki Sakkiego lubiły kąpać się i bawić w wodach jeziora Anotatta w Himawie. Pewnego dnia spotkały tam bramina o imieniu Nārada. Bramin ten rozwinął swoje moce do tego stopnia, że potrafił podróżować do Tāvatiṃsy i z powrotem. Miał zwyczaj odpoczywać w Nandanavanie lub Cittalatāvane, zanim wrócił do swojego miejsca zamieszkania w Himawie. Kiedy pojawił się przed boskimi paniami, niósł ze sobą świeży kwiat z drzewa Pāricchattaka, piękny kwiat, który rośnie tylko w Tāvatiṃsie.

Córki Sakkiego błagały go o ten kwiat: „Ten czysty, słodko pachnący kwiat jest czczony przez devy, żaden człowiek ani asura nie jest godny go posiadać." Nārada odpowiedział, że nie ma potrzeby go trzymać i chętnie obdaruje nim tę, która będzie uznana za najwyższą (*jeṭṭha*). W ten sposób bramin swoimi słowami wzbudził spór wśród boskich sióstr. Poprosiły go, aby osądził, która z nich powinna otrzymać kwiat, ale on odpowiedział, że powinny udać się ze swoim sporem do „Pana Istnienia", mając na myśli ich ojca, Sakkiego.

Zatem, rozpalone kłótnią i upojone dumą ze swojej własnej urody, cztery córki wróciły do Tāvatiṃsy i poprosiły Sakkiego, aby rozstrzygnął spór, która z nich ma zostać uznana za

---

aṭṭhakathā).

[601] tamże Bodhi tłumaczenie. CDB, p. 317-318.

[602] Francis tłumaczy Sirī jako "Chwała", co jest jednym z definicji podanych przez PED, jednak odpowiednie wersety wydają się bardziej odnosić do "Szczęścia". Hirī jest często tłumaczone jako "wstyd".

najlepszą. Sakka również odmówił rozstrzygania ich sporu, wiedząc, że jeśli wybierze jedną, pozostałe się zdenerwują. W związku z tym wysłał je z filiżanką *sudhābhojany*, jedzenia dla devów, z powrotem na ziemię, aby udały się do innego mędrca, Kosiya. Polecił im dać to nieziemskie jedzenie Kosiya, wyjaśniając, że ten mędrzec złożył ślub, by nigdy nie jeść samemu. Ofiaruje on część ambrozjalnego jedzenia tej, którą uzna za najlepszą z czwórki. (Jāt 535)

Następuje długa seria wersetów, w których każda córka broni swojej eponimicznej cnoty, a mędrzec odpowiada krytyką, wskazując, że Nadzieja, Wiara i Szczęście mogą również prowadzić istoty na manowce. Tylko Cnota (Hirī) wydaje mu się wolna od winy, dlatego nadaje jej tytuł najlepszej spośród nich. Patrząc na tę opowieść, wydaje się, że pierwotny powód sporu – posiadanie boskiego kwiatu – zaginął we wzajemnej zazdrości córek i że mogła to być sprytna sztuczka Nārady, by pozbyć się ich i zachować kwiat dla siebie! Sakka pojawia się tutaj w roli bezradnego rodzica uwikłanego w spory swoich dzieci.

Zanim zakończymy temat relacji rodzinnych Sakkiego, warto wspomnieć o incydencie, w którym Sakka udzielił królowej daru synów za pomocą nadprzyrodzonych środków:

> Wówczas w Królestwie Mallów panował sprawiedliwy król o imieniu Okkāka. Wszystko w jego królestwie było w porządku, z wyjątkiem tego, że żadna z jego 16 000 żon nie urodziła mu dziedzica tronu. Ludzie zaczęli się niepokoić i zgromadzili się na dziedzińcu królewskim. Król zapytał ich z balkonu, co się dzieje, a oni odpowiedzieli, że obawiają się o przyszłość królestwa, jeśli nie będzie miał dziedzica, który go zastąpi. "Co mam zrobić?" zapytał Okkāka.
>
> Powiedzieli mu, że musi wypełnić królewską powinność, aby znaleźć syna. Powinien wysłać na ulicę sto tancerek niższego stanu, które mają wykonać święty taniec (*dhammanāṭakaṃ katvā*) i jeśli w ciągu tygodnia któraś z nich pocznie dziecko, to dobrze. Jeśli nie, to w następnym tygodniu powinien wysłać sto kobiet średniego stanu, a jeśli i to zawiedzie, to w trzecim tygodniu wysłać sto kobiet najwyższego stanu.
>
> Zostało to wykonane, królewskie kobiety zostały wysłane i oddały się przyjemnościom (*yathāsukhaṃ abhiramitvā*) wśród mieszkańców miasta. Jednak żadna z nich nie poczęła. Ludzie twierdzili, że wszystkie te kobiety musiały mieć złe obyczaje i niewystarczająca zasługę, i zażądali, by król wysłał swoją główną królową, cnotliwą Sīlavatī. Król się zgodził, ogłoszono, że za tydzień królowa zostanie wysłana, a wszyscy mężczyźni mają się zebrać w pałacu.
>
> Siódmego dnia królowa Sīlavatī, pięknie przystrojona, zeszła z pałacu, gorliwie pragnąc syna. Mocą jej cnoty, siedziba Sakki zaczęła się nagrzewać, a badając przyczynę, zdecydował się przyznać Sīlavatī dar synów. Nakazał dwóm devom przygotować się do narodzin w ludzkim świecie. Myśląc: „Nie pozwolę, by cnota królowej została złamana!", zstąpił na ziemię i podszedł do pałacowego dziedzińca w postaci starca-bramina.
>
> Wielka rzesza mężczyzn zebrała się tam, każdy wykąpany i przystrojony, wszyscy mówiący: „Ja zdobędę królową! Ja zdobędę królową!" Kiedy zobaczyli Sakkę w postaci starego bramina, śmiali się z niego: „Co ty tutaj robisz?" Odpowiedział: „Nie możecie mnie obwiniać. Chociaż moje ciało jest stare, moja pasja się nie zmniejszyła, i zabiorę Sīlavatī ze sobą, jeśli tylko będę w stanie ją zdobyć." Wtedy, dzięki swojej nadprzyrodzonej mocy, Sakka przeszedł na czoło tłumu, a nikt nie mógł go powstrzymać. Kiedy królowa zeszła, pięknie ubrana w całej swojej chwale, Sakka wziął ją za rękę i poprowadził ją. Mężczyźni

szepnęli do siebie: „Widzisz, przyjacielu? Stary brahmin zabrał królową, tę najpiękniejszą. Nie zna swojego miejsca!" Królowa pomyślała: „Stary brahmin mnie zabiera", ale nie poczuła się ani zirytowana, ani zawstydzona. Król natomiast, patrząc przez okno, był bardzo niezadowolony.

Sakka poprowadził ją przez bramę miejską. Tuż za murami miasta stworzył dom, w którym przez otwarte drzwi widać było słomiane łóżko. „Czy to jest miejsce, w którym mieszkasz?" zapytała. „Tak. Do tej pory byłem sam. Teraz jesteśmy dwoje. Wejdź do środka i połóż się na łóżku, a ja pójdę żebrać o jałmużnę, żebyśmy mieli trochę ryżu do jedzenia." Mówiąc to, delikatnie pogłaskał ją ręką. Boski dotyk (*dibbasamphassa*) przeniknął jej ciało i odebrał jej zmysły, powodując, że zasnęła.

Dzięki swojej mocy Sakka przeniósł ją do Tāvatiṃsa, gdzie leżała na wspaniale udekorowanej boskiej kanapie. Po siedmiu dniach obudziła się wśród przepychu i wiedziała, że to nie zwykły brahmin, ale Sakka. Zobaczyła tam Sakkę siedzącego pod drzewem Pāricchattaka, otoczonego hufcem niebiańskich tancerek. Wstała z łóżka i oddała hołd królowi devów. On powiedział: „Dam ci życzenie, królowo. Czego byś pragnęła?" „Proszę, devo, chciałabym syna." „Niech to będzie nie jeden syn, lecz dwóch. Jeden będzie mądry, ale nieprzystojny, drugi przystojny, ale nie mądry. Którego chcesz mieć pierwszego?" „Tego mądrego, devo." „Bardzo dobrze." Sakka potem dał jej pięć darów: kawałek trawy kusa, kawałek niebiańskiego materiału, kijek z niebiańskiego sandałowca, kwiat z drzewa Pāricchattaka i *kokananda vīṇā*.

Sakka przeniósł ją z powrotem do królewskiego pałacu i położył obok śpiącego króla. Następnie dotknął jej pępka kciukiem, a w tej chwili poczęła pierwszego ze swoich synów. Rano król był nieufny wobec jej opowieści. „Widziałem cię, jak odchodziłaś z tym starym brahminem. Czy próbujesz mnie oszukać?" Pokazała mu trawę kusa, ale nie zrobiło to na nim wrażenia. „Trawa kusa rośnie wszędzie." Ale kiedy pokazała mu niebiański materiał, uwierzył jej. (Jāt 531)

Ta dziwna historia może zawierać pewne starożytne, przedbuddhystyczne elementy. Wysłanie królewskich kobiet na ulice przypomina praktykowaną w Mezopotamii świętą prostytucję, a pomysł, że dziecko poczęte w czasie rytuałów orgiastycznych jest dzieckiem boga, ma echo w przedchrześcijańskiej Europie. Z pewnością myśl, że następca tronu może zostać poczęty w taki sposób, wiąże się bardziej z magią niż z logicznym myśleniem. W kontynuacji historii, chłopiec urodzony przez Sīlavatī po jej przygodzie otrzymał imię Kusa od trawy. Był Bodhisattwą. Dorastał, stając się psotnym i zdeformowanym karłem, który po wielu dość komicznych przygodach zdobywa serce pięknej księżniczki. W tej zalotnej historii *vīṇā* odgrywa niewielką rolę, ale o innych darach Saki nie ma już wzmianki. Incydent z poczęciem Kusa przez dotknięcie pępka królowej przez kciuk Saki przypomina zdarzenie w Jātaka 497, gdzie bardzo potężny asceta o mocy podobnej do Brahmy również poczyna syna w ten sposób.

Pomimo całej swojej majestatyczności i potęgi, Sakka czasami potrafił wykazać się zaskakującą pokorą. Pewnego razu pojawił się na ziemi w postaci starego tkacza, by ofiarować jałmużnę Mahākassapie, jednemu z arahantów Buddhy. Mahākassapa, łatwo rozpoznając króla devów, upomniał go, pytając, dlaczego Sakka próbuje pozbawić jakiegoś biednego człowieka możliwości zrobienia zasługi. Sakka odpowiedział, że sam jest biedny:

„Co? Masz władzę i suwerenność nad devami, jak możesz być biedny?"

„Bhante, wygląda to tak. Czas, w którym się pojawiłem, nie był okresem Buddhy. Nie miałem możliwości w przeszłości zdobywania zasług przez dawanie jałmużny Buddzie lub arahantom. W moim sąsiedztwie pojawiło się trzech devów: Cūḷarathadevaputto, Mahārathadevaputto i Anekavaṇṇadevaputto („mały deva od rydwanu, wielki deva od rydwanu i deva od wielu kolorów"). Ci trzej mieli możliwość dawania jałmużny Buddzie i jego arahantom. Są oni bardziej wspaniali i chwalebni ode mnie. Kiedy idą ulicą, bawiąc się w „Konstelacje" ze swoimi sługami, muszę uciekać i chować się w moim domu." (Dhp-a 4: 10)

Wydaje się, że nawet król devów ma trudności, by nadążyć za innymi! Inna historia, w której Sakka okazuje pokorę, to również taka, w której role się odwracają, a tester staje się testowanym:

Pewnego razu pewien brahmā[603] postanowił sprawdzić moc cierpliwości Sakki. Ujawnił się jako brzydki, garbaty yakkha i usiadł na tronie Sakki. Devowie Tāvatiṃsa zaczęli narzekać, wściekać się i składać skargi. „To niesamowite, ten brzydki, garbaty yakkha siedzi na tronie Sakki!" Jednak im bardziej devowie narzekali i krytykowali, tym bardziej yakkha stawał się piękniejszy i bardziej uroczy. Opowiedzieli o tym Sakkowi, a on odpowiedział: „To musi być yakkha żywiący się gniewem."

Więc Sakka podszedł do yakkhy siedzącego na jego tronie i oddał mu cześć. Z szatą zarzuconą na jedno ramię i dłońmi złożonymi w *añjali*[604], oświadczył: „Ja, panie, jestem Sakka Devānamindo! Ja, panie, jestem Sakka Devānamindo!" Im więcej Sakka wypowiadał swoje imię w sposób pełen szacunku, tym bardziej yakkha stawał się brzydszy, aż w końcu całkowicie zniknął.[605]

Za życia Buddhy Gotamy („historycznego" Buddhy obecnej ery) Sakka był jego wiernym zwolennikiem i zawsze traktował go oraz jego wielkich uczniów z najwyższym szacunkiem. Niektóre księgi późnej tradycji Palijskiej przypisują wiele cudów wielkim wydarzeniom z życia Buddhy, z których wiele dotyczy Sakki. Na przykład, przy narodzinach Buddhy, *Jinālāṅkāra*[606] mówi, że w momencie narodzin Buddhy dziesięć tysięcy Sakków z dziesięciu tysięcy światów stanęło i zatrąbiło w swoje muszle[607]. Kiedy książę Siddhattha Gotama porzucił świat i obciął długie włosy ze swojego koku, rzucił je w powietrze, gdzie zostały złapane przez Sakkę, który wzbił wysoko stupę o wysokości jednego *yojana*, Cūḷāmaṇi Cetiya, w Tāvatiṃsa, aby ją przechować[608].

Sakka często odwiedzał Buddhę, aby poszukiwać nauk od niego (np. SN 11:15 i SN 11:16) lub po prostu go czcić. Pewnego razu udał się do siedziby Buddy razem z brahmą Sahampatim, i dwie wielkie istoty stanęły po obu stronach wejścia, wychwalając Buddę w wersetach.. W tej okazji brahmā skrytykował wers Sakki, twierdząc, że nie jest to właściwy sposób czczenia Tathāgaty (SN 11:17). Innym razem Sakka wyszedł ze swojego pałacu i uniósł ręce w pokornym geście czci. Mātali, woźnica, zapytał: "Bogowie i ludzie czczą cię, Sakka Vāsavo, a kogo czcisz ty?" Sakka odpowiedział, że to Buddha i Saṅgha (SN 11:19). W następnej suttcie dzieje się to samo, ale pytanie Mātali jest sformułowane inaczej, zapytuje Sakkę:

"To ci powinni cię czcić –

---

[603] Klasa istot wyższa niż Devy, patrz § 3:6.
[604] Pozdrowienie z dłońmi złożonymi w modlitwie
[605] SN 11:22—szczegół, że yakkha był w rzeczywistości brahmą, dodaje komentarz.
[606] Poemat devocyjny składający się z 250 strof, najprawdopodobniej skomponowany w Birmie, zob. Malalaseekera, Pali Literature of Ceylon, str. 109.
[607] Cytowane z GGB, t. 1, s. 225.
[608] Jātaka Nidānakātha.

Ludzie utkwieni w zgniłym ciele,

Ci pogrążeni w trupie,

Dręczeni głodem i pragnieniem."[609]

Sakka odpowiedział, że zazdrości bhikkhu, którzy poruszają się swobodnie bez przywiązania i żyją bez konfliktów.

Bardzo ważną suttą dla relacji między Buddhą a Sakką jest *Sakkapañha Sutta* (DN 21). W tym kazaniu Sakka odwiedza Buddhę w jaskini Indasāla. Komentarz mówi nam, że miał pilny powód, aby udać się na tę wizytę; Sakka dostrzegł pięć znaków, które ostrzegają deva o jego nadchodzącej śmierci (DN-a 22). Sakka przybył z całą kompanią Trzydziestu Trzech oraz wieloma innymi devami. Gdy devy dotarły do wejścia do jaskini, wioska zobaczyła olśniewające światło, co wywołało strach i mieszkańcy pomyśleli, że góra płonie. Sakka znalazł Buddhę pogrążonego w medytacji i wysłał Pañcasikhę, *gandhabbę*, aby zwrócił jego uwagę, co uczynił śpiewając bardzo nieodpowiednią piosenkę miłosną.

Kiedy Buddha wyszedł z medytacji, Sakka polecił Pañcasikhie ogłosić przybycie devów, mówiąc: „Sakka Devānamindo wraz ze swoimi ministrami i towarzyszami oddają hołd błogosławionemu z głowami na jego stopach". W odpowiedzi Buddha powiedział: „Niech Sakka Devānamindo oraz jego ministrowie i towarzysze będą szczęśliwi. Wszystkie istoty szukają szczęścia: devy, ludzie, asury, nāgi, *gandhaby* i wszystkie inne rodzaje istot, jakie tylko mogą istnieć". Kiedy devy weszły do jaskini, ich moc sprawiła, że szorstkie miejsca stały się gładkie, wąskie miejsca stały się szerokie, a ciemność została rozproszona przez promienne światło.

Sakka przyszedł do Buddhy, aby zadać mu pytania dotyczące Dhammy, ale jak dwaj starzy przyjaciele, najpierw prowadzili miłą rozmowę. Buddha mówi, że to cudowne, iż Sakka, mając tak wiele do zrobienia, znalazł czas, aby go odwiedzić. Sakka odpowiada, że od dawna szukał okazji i przypomina sobie wcześniejszą sytuację, kiedy również znalazł Buddhę w medytacji, ale nie chciał mu jej zakłócać. Buddha odpowiada, że pamięta ten moment, gdy dźwięk kół rydwanu Sakki obudził go. Sakka wtedy zauważa, że odkąd Buddha naucza, wielu nowych devów narodziło się, aby powiększyć szeregi Tāvatiṃsa, i opowiada długą historię w wersach o niektórych z nich. Na końcu tej części sutty Buddha myśli: „Od długiego czasu ten yakkha jest czysty. Cokolwiek zapyta, będzie to miało sens (*atthasañhitaṃ*), nie inaczej. Cokolwiek wyjaśnię, szybko to zrozumie." I dał Sakkowi pozwolenie na zadanie wszelkich pytań, jakie chciał.

Sakka i Buddha rozpoczęli potem dyskusję o Dhammie, przy czym Sakka zadawał serię pytań na temat przezwyciężania zanieczyszczeń, a Buddha udzielał odpowiedzi. Na zakończenie Sakka mówi Buddzie, że w przeszłości zadawał te same pytania różnym innym *samaṇom* i brahminom, ale nigdy nie uzyskał satysfakcjonującej odpowiedzi. Zawsze reagowali w ten sam sposób, ciesząc się, że zobaczyli króla devów i chcąc stać się jego naśladowcami. „Na końcu stali się moimi uczniami, zamiast moimi nauczycielami."

Sakka przypomniał sobie szczęście, które poczuł po pokonaniu asurów: „Cokolwiek było pożywieniem (*ojā*) devów i asurów, odtąd będziemy cieszyć się obydwoma!" ale dodał, że takie szczęście, które opiera się na kijach i mieczach, nie sprzyja oderwaniu, braku pasji i wygaszeniu (*nibbida virāga nirodha*), i nie da się go porównać do szczęścia, które pochodzi z słuchania Dhammy. Buddha zapytał go, jakie inne rzeczy, które po przypomnieniu, dają Sakkowi podobne

[609] SN 11:20. Bodhi tłumaczenie., CDB, p. 336.

szczęście. Sakka odpowiedział w sześciu strofach, ogłaszając swoje sześć radości w wersach. Stanowią one serię przewidywań dotyczących jego przyszłych narodzin.

Będąc świadomy kontynuacji mojego istnienia jako deva,

Uzyskam inne istnienie, wiedz o tym, panie.

Kiedy umrę z tej boskiej formy, zniszczeniu mojego nie-ludzkiego życia,

Bez zamieszania wejdę do łona, które cieszy mój umysł.

(Komentarz do tego fragmentu mówi, że Sakka narodzi się w ludzkim królestwie w klanie *khattiya*. Wejście do łona "niezamieszane" (*amūḷho*) oznacza narodziny z pamięcią poprzedniego życia.)

Z niewzruszoną mądrością, zamieszkam w nauce, z radością.

Prawdziwie będę trwać, z wyraźnym zrozumieniem i uważnością.

Postępując właściwie, jeśli osiągnę przebudzenie (*sambodhi*),

Będę mieszkał, wiedząc, że to będzie koniec.

(Komentarz do tego fragmentu mówi, że *sambodhi* odnosi się do osiągnięcia *sakadāgāmi*, „raz powracającego", drugiego etapu przebudzenia, który będzie, dla Saki, końcem lub celem (*anto*) jego ludzkiego istnienia.)

Gdy umrę z ludzkiej formy, zniszczone życie ludzkie,

Na nowo stanę się devą, najwyższym w królestwie devów.

(Komentarz mówi, że odnosi się to do kolejnego narodzenia jako Sakka Devānamindo.)

Wy, najwybitniejsi devy, chwalebne *akaniṭṭha* (najwyższy świat brahmów),

To będzie moje ostateczne istnienie, to będzie mój dom.

(Komentarz do tego fragmentu mówi, że po osiągnięciu *anāgāmi*, „niepowracający, trzeci etap przebudzenia", jako Sakka, „popłynie pod prąd", narodziny w świecie Aviha, a następnie przejście stamtąd do królestwa Akaniṭṭha.)[610]

Na zakończenie stwierdzono, że Sakka osiągnął wstęp do strumienia (*sotāpattā*) podczas tego nauczania, razem z osiemdziesięcioma tysiącami devów. Ponadto, komentarz mówi, że na końcu Sakka umarł, ale natychmiastowo odrodził się jako nowy Sakka.[611]

Są pewne trudności interpretacyjne w szczegółach przepowiedni Sakki. Uważam, że pierwsza strofa odnosi się do bezpośredniego odrodzenia Sakki, co różni się od tłumaczenia Maurice'a Walshe'a[612], który interpretuje to w sposób sugerujący ludzkie narodziny. Moje rozumienie przyszłej kariery Sakki można podsumować następująco: (1) ponowne istnienie jako Sakka, (2) narodziny ludzkie jako *khattiya*, gdzie osiągnie drugi stopień przebudzenia, (3) kolejne życie jako Sakka, w którym osiągnie trzeci stopień przebudzenia, (4) życie w świecie Aviha Pure Abode, (5)

[610] Dla omówienia tych światów, zobacz § 3:6,17.

[611] Komentarz do następnej sutty, DN-a 22, dodaje ten szczegół. DPPN stwierdza, że było to widoczne tylko dla Buddhy i samego Saki. Nie udało mi się znaleźć odniesienia, aby to zweryfikować. Zobacz również Dhp-a 15:8.

[612] Zobacz Walshe, LDB, s. 318. Tłumaczenie Rhysa Davidsa jest bliższe mojemu rozumieniu.

życie w Akaniṭṭha Pure Abode, gdzie osiągnie arahantstwo, kończąc odradzające się życie. Mogą istnieć inne sposoby interpretacji tekstu, ale tylko w kwestii szczegółów.

Nawet po osiągnięciu wejścia do strumienia, Sakka czasami mógł być niedbały, co widzimy w innym tekście, Cūḷataṇhāsankhaya Sutta:

> Pewnego razu Sakka przyszedł do Buddhy w Sāvatthī, a Buddha nauczył go drogi do wyzwolenia przez brak przywiązania. Sakka ucieszył się z słów Buddhy, a następnie zniknął z tego miejsca. Mahā Moggallāna (główny uczeń Buddhy, biegły w mocach psychicznych) stał nieopodal i przyszło mu do głowy, by się zastanowić: „Czy ten yakkha zrozumiał słowa Buddhy, gdy się uradował, czy nie? A co, gdybym spróbował się tego dowiedzieć?"
>
> Tak, jak silny mężczyzna może zgiąć lub wyprostować ramię, Moggallāna zniknął z tego miejsca i ponownie pojawił się w Tāvatiṃsa. Tam Sakka rozkoszował się, słuchając pięciuset niebiańskich muzyków w Ogrodzie Przyjemności Ekapuṇḍarīka („Jednolistny Lotos"). Sakka serdecznie przywitał arahanta i zaprosił go, by usiadł na przygotowanym miejscu. Po zajęciu miejsca, Moggallāna zapytał: „Kosiya, (imię Sakki) czy mógłbyś krótko powtórzyć naukę Buddhy na temat całkowitego zniszczenia pragnienia? Byłoby dobrze jej posłuchać."
>
> Panie Moggallāna, jestem zajęty i mam dużo do zrobienia! Mam nie tylko swoje własne sprawy do załatwienia, ale także sprawy Trzydziestu Trzech. To, co zostało dobrze usłyszane i dobrze zapamiętane, nie znika tak łatwo. Panie Moggallāna, w przeszłości toczyła się wielka wojna między devami a asurami. Kiedy wojna zakończyła się naszym zwycięstwem nad asurami, kazałem zbudować Pałac Vejayanta („Pałac Zwycięstwa"). Panie Moggallāna, ten pałac ma sto wież. Każda wieża ma siedemset górnych komnat. W każdej komnacie znajdują się siedem *acchar*, z których każda ma siedem służek (*paricārika*). Chciałbyś, Panie Moggallāna, zobaczyć ten wspaniały pałac?" Wielebny Moggallāna zgodził się w milczeniu.
>
> Więc Sakka, razem ze swoim ulubionym wasalem, Vessavaṇą, podszedł do Pałacu Vejayanta, pozwalając Moggallānie zająć zaszczytne miejsce z przodu. Kiedy służki w pałacu zobaczyły zbliżającego się Moggallānę, stały się nieśmiałe i zawstydzone, ukrywając się w swoich wewnętrznych komnatach. Deva zaprowadzili Moggallānę na wycieczkę po pałacu, pokazując mu różne filary z złota, srebra, koralu, pereł i innych cennych kamieni, z każdą z nich pokrytą złotem i udekorowaną figurkami węży. „Zobacz, jak wspaniały jest Pałac Vejayanta!
>
> Moggallāna zauważył: „To twoja chwała, Kosiya, że w przeszłości zdobyłeś tak wielkie zasługi. Wśród ludzi, gdy coś jest bardzo wspaniałe, mówią, że jest jak w Tāvatiṃsa." Następnie wylewna refleksja arahanta: „Ten yakkha żyje zbyt lekkomyślnie. Co by było, gdybym obudził w nim poczucie pilności?" Używając swojej akumulacji mocy psychicznych (*iddhābhisaṅkhāraṃ*), Moggallāna uderzył wielkim palcem w podstawę pałacu, powodując, że cała struktura zaczęła drżeć, kołysać się i trząść. Sakka i Vessavaṇa byli zdumieni: „To cudowne, to niesamowite, że ten *samaṇa* o wielkiej mocy i majestacie potrafi sprawić, że to miejsce devów drży, kołysze się i trzęsie palcem!"
>
> Wtedy Moggallāna, widząc, że Sakka jest pełen podziwu, a jego włosy stają dęba, ponownie zadał pytanie: „Jakie nauki przekazał ci Buddha?" Tym razem król devów odpowiedział szczegółowo. Gdy Moggallāna był zadowolony, powrócił do ludzkiego świata. Niektórzy devowie stojący w pobliżu zapytali Sakkę: „Panie, czy to był twój

nauczyciel, Buddha?" „Nie, to był Mahā Moggallāna, jeden z moich towarzyszy w świętym życiu (*sabrahmācārī*).[613]"

Fakt, że Sakka na końcu nazywa Moggallānę jednym ze swoich *sabrahmācārī*, może być istotny. Zwykle *brahmācāri* odnosi się do poszukiwacza duchowego żyjącego w celibacie, czym Sakka z pewnością nie był. Najprawdopodobniej chodzi tutaj o wspólnotę osób, które osiągnęły jeden z etapów wyzwolenia, co sugeruje, że ta sutta miała miejsce po tym, jak Sakka stał się *sotāpanną*. Warto również zauważyć, że Moggallāna wcale nie jest pełen podziwu dla Sakki, wielokrotnie nazywając go „tym yakkhą". Ta historia ponownie ukazuje bardzo rozpoznawalną „ludzką" stronę Sakka Devānamindo. Po wysłuchaniu nauki o eliminowaniu pragnienia, jest on następnie widziany, jak oddaje się przyjemnościom, otoczony muzykami i tancerkami, a na pytanie o naukę odpowiada, że „jest zajęty. Wkrótce się tym zajmę".

Jednym z ostatnich spotkań Buddhy i Sakki znajduje się w opowieści z *Dhammapady*:

> Około dziesięciu miesięcy przed swoim *parinibbāna* (śmiercią), Buddha przebywał w Veluvagāma. Tam dotknęła go krwawa biegunka. Sakka dowiedział się o tym i pomyślał: „Mój nauczyciel jest chory i potrzebuje pomocy. Byłoby dobrze, gdybym mu pomógł." Porzuciwszy swoje trój *gāvuta* ciało, Sakka podszedł do ciała Buddhy w postaci ludzkiej i masował jego ręce i stopy.
>
> „Kto tam?" zapytał Buddha.
>
> „Bhante, to ja, Sakka."
>
> „Dlaczego przyszedłeś?"
>
> „Aby służyć Ci w Twojej chorobie, *Bhante*."
>
> „Sakka, dla devów zapach ludzi, nawet z odległości stu *yojana*, jest jak noszenie zgniłego ciała przywiązane do ich szyi. Powinieneś odejść. Jest wielu bhikkhu, którzy będą moimi opiekunami."
>
> „*Bhante*, nawet stojąc osiemdziesiąt cztery tysiące *yojana*[614] stąd, zapach Twojej cnoty można wyczuć. Będę Ci służył."
>
> Wówczas Sakka oczyścił wydzieliny ciała Buddhy własną ręką, nie odwracając głowy ani nie robiąc obrzydzonej miny. Po odpowiednim czasie służby dla potrzeb ciała Buddhy, powrócił na swoje miejsce.
>
> Bhikkhu byli zdumieni, że król devów w taki sposób służył Buddzie, zauważając, jak wielką musi mieć do niego czułość. Buddha powiedział, że rzeczywiście ma do niego wielką czułość. Opowiedział bhikkhu o czasie, gdy Sakka, w obawie przed swoją nadchodzącą śmiercią, przyszedł go zobaczyć w jaskini Indasāla, a w wyniku wysłuchania nauk, osiągnął wejście do strumienia i natychmiast odrodził się jako młodszy Sakka. (Dhp-a 15: 8)

Kiedy Buddha wszedł w swoje ostateczne *nibbāna*, Sakka był tam razem z wielkim tłumem innych devów. Po śmierci Buddhy Sakka wypowiedział prostą i piękną strofę, która od tego czasu stała się integralną częścią buddyjskich chantów pogrzebowych:

---

[613] MN 37, niektóre szczegóły dodane z komentarza.
[614] Wysokość Tāvatiṃsa nad ziemią.

Aniccā vata saṅkhārā, uppādavayadhammino.

Uppajjitvā nirujjhanti, tesaṃ vūpasamo sukho.

Nietrwałe, ach, są skomponowane rzeczy.

Takie jest ich naturalne prawo – powstają i znikają.

Po pojawieniu się przestają istnieć.

Ich uspokojenie jest najwyższym błogosławieństwem. (DN 16)

3:5:17 INNE WIELKIE DEVY Z TĀVATIṂSY

Sakka jest jedynym devą z Tāvatiṃsy, o którym posiadamy tak bogaty materiał źródłowy i na podstawie którego możemy nakreślić wielowymiarowy portret. Pozostali są w większości jedynie imionami w różnych spisach.

Sutta Dhajagga (SN 11:3) mówi, że kiedy devowie toczą bitwę z asurami i ogarnia ich lęk, są pouczani, by spojrzeli w górę na czubek sztandaru Sakki, aby dodać sobie odwagi. Jeśli nie mogą dostrzec czubka sztandaru Sakki, powinni spojrzeć na czubek sztandaru Pajāpatiego, a jeśli i to się nie uda, to na czubek sztandaru Varuṇy, a następnie Īsāny. Komentarz do tego fragmentu mówi, że ci trzej – Pajāpati, Varuṇa i Īsāna – zajmują drugie, trzecie i czwarte miejsce w radzie devów. Nazywani są *devarājas*, a o Pajāpatim mówi się, że jest podobny do Sakki pod względem wyglądu i wieku. To jedyny fragment, w którym możemy z pewną dozą pewności wskazać któregokolwiek z Trzydziestu Trzech panujących devów poza samym Sakką.

Ci trzej wywodzą się od ważnych bóstw okresu wedyjskiego. Pajāpati (sanskryckie *Prajāpati*) był postacią utożsamianą z aktem stworzenia świata. Już w okresie przedbuddyjskim był postacią niejednoznaczną — w niektórych wersjach jego historii Prajāpati był pierwotną ofiarą rytualną, z którego rozczłonkowanego ciała powstał świat (Barnett 1923: 48 i nast.). Varuṇa był najwyższym prawodawcą, a we wczesnych czasach mógł być nawet uważany za najwyższego boga (Wallis 1887: 97). Īsāna w Wedach jest epitetem Rudry, który stanowi wczesną formę Śiwy. W jednym micie występuje jako zabójca Prajāpatiego (Barnett 1923: 57 i nast.).

Jednakże, mimo że te bóstwa odgrywały ważną i potężną rolę w przedbuddyjskich wyobrażeniach, ich wersje występujące w źródłach Palijskich są całkowicie „udomowione". Nie ma w nich śladu dawnych ról jako stwórców, prawodawców czy wymierzających sprawiedliwość. Pajāpati i pozostali zasiadają teraz poniżej Sakki w sali Sudhamma i nigdy nie słyszymy ich indywidualnych głosów. Pewne ślady ich związku z religią bramińską zachowały się niekiedy w kontekście przytaczania ich w różnych listach. Na przykład w *Tevijja Suttcie* (DN 13), gdy Buddha krytykuje praktyki bramińskie, w pewnym momencie przywołuje bóstwa, do których modlą się bramini:

> „Wzywamy Indę, Somę, Varuṇę, Īsānę, Pajāpatiego, Brahmę, Mahiddhiego, Yamę."

W Jayadissa Jātace (Jāt 513) król i królowa, obawiając się, że ich ukochany syn zostanie pożarty przez yakkhę, wypowiadają modlitwę o jego ocalenie, wzywając różne bóstwa:

> „Soma i król Varuṇa, i król Pajāpati, oraz Candimā i Sūriya."

W Bhūridatta Jātace (Jāt 543) pewien bramin, wyjaśniając swoją religię, mówi, że różne bóstwa osiągnęły swój obecny stan dzięki temu, że w przeszłości składały ofiary. Wymienia:

> „Dhātā, Vidhātā, Varuṇa, Kuvera, Soma, Yama, Candimā i Sūriya."

Na zakończenie, w Vessantara Jātace (Jāt 547) różne bóstwa zostają wymienione jako ci, którzy cieszą się z wielkich aktów ofiarności króla Vessantary:

> „Radowali się: Inda i Brahmā, Pajāpati, Soma, Yama i Vessavaṇa. Wszyscy devowie Tāvatiṃsy radowali się razem z Indą."

Zwróć uwagę, że ilekroć pojawia się w tych listach, Sakka zawsze nazywany jest „Indą", co dodatkowo wzmacnia wedyjskie pochodzenie całego tego panteonu.

Imię Pajāpati oznacza albo „pan istot”, albo „bogaty w potomstwo” (PED). W kilku miejscach, oba w Majjhima Nikāyi, imię Pajāpati pojawia się w kontekście, który sugeruje, że może ono po prostu odnosić się do jakiegoś ogólnego, potężnego bóstwa. Oba te teksty związane są z krytyką błędnych poglądów. Mūlapariyāya Sutta (MN 1) to trudna, filozoficzna sutta, w której Buddha wyjaśnia, jak zwykłe istoty postrzegają (*sañjānāti*), a następnie konceptualizują (*maññati*) różne kategorie zjawisk, co ostatecznie prowadzi do błędnych poglądów na temat jaźni. Ta sama formuła powtarza się dla postrzegania ziemi, wody, ognia i powietrza, następnie istot żywych (*bhūtā*), devów, Pajāpatiego, Brahmy, następnie różnych klas bogów Brahmy, a potem dla różnych kategorii pojęciowych, zaczynając od niematerialnych podstaw aż po sześć zmysłów. Komentarz do tego fragmentu twierdzi, że Pajāpati odnosi się tutaj do Māry, ponieważ może być postrzegany jako władca wszystkich devów. Wydaje się to raczej mało prawdopodobne, ale wskazuje na to, że koncepcja Pajāpatiego jest niejasna i trudna do uchwycenia.

Drugie odniesienie pochodzi z Brahmānimantanika Sutty (MN 49), opowiadającej historię Baki Brahmy, którą omówimy szerzej poniżej (§ 3:6,11). W tym kontekście interesuje nas jedynie epizod, w którym Baka, owładnięty błędnym poglądem na temat własnego kosmicznego znaczenia, próbuje przekonać Buddhę, że powinien go czcić:

(Jeden z podrzędnych brahmów Baki, opętany przez Māre, przemawia do Buddhy): „Przed tobą, bhikkhu, byli *samanowie* i bramini, którzy ganiąc i krytykując ziemię, wodę, ogień, powietrze, istoty, devów, Pajāpatiego i Brahmę, po śmierci wszyscy odrodzili się w niższym stanie. Byli też tacy, którzy chwalili i radowali się ziemią, wodą, ogniem, powietrzem, istotami, Devami, Pajāpatim i Brahmą — i po śmierci wszyscy odrodzili się w wyższym stanie.”

Jest to skrócona forma listy z *Mūlapariyāya Sutty* — i po raz kolejny Pajāpati pojawia się obok Brahmy, niejako jako ogólne określenie potężnego devy.

Varuṇa to bardzo często występujące imię w źródłach. DPPN wymienia osiemnaście istot noszących to imię, w tym devę. Dwie inne postacie o imieniu Varuṇa są tutaj szczególnie interesujące, ponieważ mogą mieć jakiś odległy związek z tym devą. Dwaj główni uczniowie Buddhy Revaty nosili imiona Varuṇa i Brahmādeva[615]. Imiona te, nawiązujące do dwóch potężnych bóstw, są przynajmniej intrygujące i mogą, choć nie muszą, mieć pierwotny związek z tymi bogami.

Inne odniesienie pochodzi z Ghaṭa Jātaki (Jāt 454), która jest ciekawą opowieścią mającą z pewnością bardzo stare przedbuddyjskie korzenie. Księżniczka imieniem Devagabbhā („Łono devów”) rodzi dziesięciu synów po ojcu o imieniu Upasāgara („Na morzu”). Większość z tych synów ma imiona związane z bóstwami; w kolejności urodzenia są to: Vāsudeva, Baladeva, Candādeva, Suriyadeva, Aggideva, Varuṇadeva, Ajjuna, Pajjuna, Ghaṭapaṇḍita i Aṅkuro. Vāsudeva bywa nazywany Kaṇhą, co jest Palijską formą imienia Kryszna. Bala i Ajjuna (sanskryckie Arjuna) są również postaciami z opowieści o Krysznie. Aggi to bóg ognia. Tych dziesięciu braci było wychowywanych w tajemnicy przez służącego, dlatego zostali znani jako Dziesięciu Braci Niewolników, a ich postacie to potężni bohaterowie typowi dla mitologii wczesnej epoki heroicznej w wielu krajach. Innymi słowy, nie byli oni postaciami o wysokim charakterze moralnym, prowadzili życie pełne rabunków i podbojów, aż w końcu rządzili całymi Indiami, przeżywając różne magiczne spotkania po drodze. Bracia ci kończą tragicznie, ginąc

[615] według *Jātaka Nidānakathā*, Revata był Buddhą z wcześniejszego kappy

głównie z rąk innych, w brutalny sposób. Cała historia ma niewiele wspólnego z tonem buddyjskim i bardziej przypomina opowieść przygodową z wczesnych dni podboju aryjskiego.[616]

Jest jedno niejednoznaczne odniesienie, które może sugerować, że Varuṇa czasami opętywał ludzi, być może w roli szamańskiego wieszczka. W Vessantara Jātace (Jāt 547), kiedy królowa Maddi jest zrozpaczona po utracie swoich dzieci, mówi się, że drżała jak *vāruṇī*, co komentarz tłumaczy jako czarownicę (*ikkhaṇikā*) opętana przez yakkhę. To bardzo niewiele, na czym można oprzeć jakiekolwiek wnioski, ale istnieje tu podobieństwo do Delfickiej Wyroczni w Grecji, która była opętana przez boga Apolla. Apollo przypomina wedyjskiego Varunę, ponieważ są obaj bóstwami racjonalnymi i prawnymi w panteonach, które w przeciwnym razie pełne są typów wojowników.

Poza tym, co już zostało omówione, nie wydaje się być innych odniesień do **Īsāny** w źródłach. Mimo późniejszej ważności Śiwy w Indiach, w źródłach buddyjskich czwarty deva Tāvatiṃsy jest postacią jeszcze mniej wyrazistą niż Pajāpati czy Varuṇa.

[616] Zobacz przypis na stronie 51 tłumaczenia Cowella oraz wpis dotyczący *Andhakaveṇhudāsaputtā* w *DPPN*.

3:5:18 VISSĀKAMMA

Vissakamma jest architektem lub budowniczym devów[617]. Vissakamma pochodzi od wedyjskiego bóstwa *Viśvakarmana*, „Wszystko-Twórcy", a jego funkcja pozostaje podobna, choć bardziej ograniczona. Spotykamy Vissakkammę w wielu epizodach, ale mało wiadomo o jego charakterze. Pełni on funkcję czysto funkcjonalną i podrzędną; niemal zawsze jest przedstawiany jako twórca czegoś, na przykład pustelni czy pałacu, dla Bodhisatty w jednymj z jego wcieleń, wykonując to na polecenie Sakki.

W co najmniej ośmiu opowieściach Jātaka[618] występuje prawie identyczna sekwencja wydarzeń. Bodhisatta opuszcza dom, mając na celu życie w odosobnieniu, i udaje się do Himavā, czasami z dużą grupą zwolenników. Tron Sakki staje się gorący, a badając przyczynę, zauważa, że wielka istota dokonała wyrzeczenia. Wówczas Sakka zleca Vissakammie stworzenie odpowiedniej pustelni dla Bodhisatty i jego zwolenników. Kiedy Vissakamma coś tworzy, używa się czasownika *mapeti*, co oznacza „tworzyć" raczej niż „budować", sugerując, że jego praca jest wykonywana za pomocą czysto magicznych środków.

Jak można się spodziewać po czymś stworzonym przez architekta (*vaḍḍhakī*) devów, pustelnie stworzone przez Vissakammę są bardzo piękne:

> Sakka rozkazał Vissakammie: „Idź i stwórz pustelnię (*assama*) o rozmiarach 36 na 50 *yojana*. A kiedy ją stworzysz, zaopatrz ją we wszystko, co potrzebne dla tych, którzy opuścili życie domowe (*pabbajitaparikkhāra*)." Vissakamma zgodził się, mówiąc „Sadhu!" i na czystym kawałku ziemi obok przyjemnej rzeki stworzył pustelnię. Chata była wyposażona w łóżka wysypane liśćmi oraz wszystko, czego mnisi potrzebowali. Każda chata miała drzwi, ścieżkę do medytacji chodzonej oraz deskę do wieszania szaty. Całość została otynkowana wapnem. Tutaj i tam rosły kwitnące rośliny i krzewy. Na końcu każdej ścieżki do medytacji stała studnia do czerpania wody oraz drzewo owocowe, z którego każde pojedyncze drzewo rodziło wszelkie rodzaje owoców. Vissakamma uczynił to za pomocą swoich mocy deva (*devatānubhāvena*). Vissakamma umieścił znak napisany czerwonym tuszem: „Każdy, kto porzucił przyjemności zmysłów, może zabrać te rzeczy" i umieścił go na zewnętrznej ścianie. Na końcu wypędził wszystkie hałaśliwe zwierzęta, ptaki oraz potworne istoty nieludzkie (*duddasika amanussa*) z tego miejsca i wrócił do swojej siedziby. (Jāt 509)

Vissakamma stworzył również inne rzeczy. W poprzednich epokach świata zbudował co najmniej trzy całe miasta: Kāsikę, Vebhārę i Sobhanę[619]. Stworzył także kilka pałaców dla sprawiedliwych królów, zawsze ozdobionych wielką obfitością złota i klejnotów:

> Sakka rozkazał Vissakammie: „Zbuduj Królowi Mahāsudassanowi mieszkanie, pałac, który będzie nosił nazwę Dhamma." „Bardzo dobrze, panie." Tak więc Vissakamma opuścił miejsce Trzydziestu Trzech i szybko pojawił się przed Królem Mahāsudassaną. „Przyszedłem, by zbudować ci mieszkanie, pałac o nazwie Dhamma." Król zgodził się milcząco.

---

[617] Pali wyraz *vaḍḍhakī* może być używany w odniesieniu do budowniczego, zarówno w drewnie, jak i w kamieniu. Jest to odpowiednik greckiego *τέκω = techne*, oznaczającego rzemiosło lub sztukę. Zobacz przypis w tłumaczeniu Cowella, *"Jātaka 4"*, str. 203.

[618] Jāt 70, 505, 509, 510, 522, 525, 538, 540, 547.

[619] Ap 45-10, 48-3 & 49-5.

> Pałac Dhamma miał długość jednej *yojana* i szerokość pół *yojana*. Zewnętrzna część pałacu była pokryta dachówkami w czterech kolorach; dachówki były wykonane ze złota, srebra, lapis-lazuli i kryształu, a ich wysokość wynosiła trzykrotność wysokości człowieka.
>
> Pałac Dhamma miał osiemdziesiąt cztery tysiące filarów, a jedna czwarta z nich była wykonana ze złota, kolejna czwórka ze srebra, lapis-lazuli i kryształu. Posadzki były wykonane z desek z tych samych czterech cennych materiałów. Było dwadzieścia cztery schody, również z tych czterech materiałów. Schody ze złota miały poręcze i uchwyty ze srebra, schody ze srebra miały poręcze i uchwyty ze złota, te z lapis-lazuli miały poręcze z kryształu, a te z kryształu miały poręcze z lapis-lazuli.
>
> Pałac miał osiemdziesiąt cztery tysiące komnat (*kūṭāgāra*), niektóre ze złota, niektóre ze srebra, niektóre z lapis-lazuli, a inne z kryształu. Złote komnaty były wyposażone w srebrne divany, złote pokoje w srebrne divany, te z lapis-lazuli w kościane divany, a komnaty z kryształu miały divany z twardego drewna. Złote komnaty miały srebrne drzwi, ozdobione rzeźbą srebrnej palmy, której liście i owoce były wykonane ze złota. Srebrne komnaty miały złote drzwi, z srebrnymi palmami i złotymi owocami oraz liśćmi. Pokoje z lapis-lazuli miały kryształowe drzwi, na których figurowały kryształowe palmy, a ich liście i owoce były z lapis-lazuli. Kryształowe pokoje miały drzwi z lapis-lazuli, z lapis-lazuli palmami, które miały kryształowe owoce i liście. (DN 17)

Jako architekt, Vissakamma zdecydowanie zdobi z określoną koncepcją na myśli. Ciekawa jest mała nuta praktyczności, w której para substancji jest łamana. Sofy wykonane z kryształu lub lapis-lazuli mogłyby łatwo pęknąć, więc zamiast nich użyto kości słoniowej i twardego drewna.

Zwykle nie mamy okazji zobaczyć Vissakammę w pracy, ale w jednym epizodzie mamy wgląd w jego metody:

> W tym momencie tron Sakkiego stał się gorący, a wiedząc o przyczynie, zwrócił się do Vissakammy: „Idź, proszę, i zrób dla Księcia Mahāpanādy pałac z klejnotów, mający dziewięć *yojana* długości, osiem *yojana* szerokości i dwadzieścia pięć *yojana* wysokości." Tak więc Vissakamma, przybierając postać kamieniarza (*vaḍḍhakī*), pojawił się wśród robotników Księcia Mahāpanādy i powiedział: „Możecie teraz iść na śniadanie." Będąc sam na placu budowy, Vissakamma uderzył swoją laską o ziemię i w tej chwili pałac o wysokości dwudziestu pięciu *yojana* pojawił się na tym miejscu. (Jāt 489)

Vissakamma stworzył także inne magiczne przedmioty. Dwukrotnie, gdy Buddha i *saṅgha* składająca się z prawie pięciuset bhikkhu mieli udać się w podróż, Vissakamma stworzył pięćset pawilonów (*kūṭāgāra*) w ciągu jednej nocy, tak że rano były już gotowe na terenie klasztoru. Buddha i *saṅgha* weszli do tych pawilonów, które unosiły się w powietrzu z wielką szybkością, szybko osiągając swój cel[620]. W jednej z tych okazji podano szczegół, że pawilon używany przez Buddhę miał cztery drzwi, pawilony używane przez dwóch głównych uczniów miały po dwa, a pawilony dla reszty bhikkhu miały tylko jedno (MN-a 145).

Po *parinibbānie* Buddhy, król Ajātasattu zbudował stupę nad swoją częścią relikwii. Vissakamma stworzył rodzaj mechanicznego urządzenia, które miało je chronić, a termin Pali użyty w tym kontekście to *vāḷasaṅghāṭayantaṃ*, co najprawdopodobniej odnosi się do obracającego się koła z mieczami[621]. Kilka wieków później, król Aśoka chciał zebrać wszystkie relikwie Buddhy i podzielić je na osiemdziesiąt cztery tysiące stup rozsianych po jego cesarstwie. Gdy podszedł

[620] SN-a 35:71, Dhp-a 21: 8, & MN-a 145.
[621] Zobacz w DPPN pod hasłem Vissakamma.

do *vāḷasaṅghāṭayantaṃ*, Vissakamma pojawił się w postaci wiejskiego chłopca i wystrzelił strzałę w serce mechanizmu, by go zatrzymać i umożliwić wejście królowi Aśoce. Kiedy mechanizm przestał się obracać, pojawił się klejnotowy znak z napisem: „Wejdź, nieszczęsny królu." Aśoka poczuł się urażony, zastanawiając się, jak to możliwe, by ktoś taki jak on został nazwany „nieszczęśliwym" (DN-a 16). Nie podano wyjaśnienia dla tego napisu; być może po prostu oznacza to, że Vissakamma ma poczucie humoru.

Vissakamma brał udział w życiu Buddhy w innych momentach, nawet przed jego przebudzeniem:

> Kiedy książę Siddhattha miał siedem lub osiem lat, jego ojciec, król, zapytał swoich doradców: „Co dzieci w młodym wieku lubią najbardziej do zabawy i rozrywki?" „Lubiły bawić się w wodzie, panie." Więc król zebrał swoich rzemieślników i zaczął wykopywać sztuczny staw. Sakka, król devów, zauważył, co się dzieje, i powiedział: „Nie jest właściwe, by wielka istota (*mahāsatta*) czerpała przyjemność z ludzkich przyjemności, powinna cieszyć się nieziemskimi przyjemnościami." I nakazał Vissakammie: „Idź i zrób dla Bodhisatty park wodny do zabawy."
>
> Vissakamma zapytał: „Jakiego rodzaju, panie?" Sakka nakazał mu, by był wolny od błota i mułu, wysypany wszędzie klejnotami i koralami, otoczony murem z siedmiu cennych rzeczy i zwieńczony koralem. Miały znajdować się schody prowadzące do wody, wykonane ze srebrnych stopni, a poręcze ozdobione kamieniami szlachetnymi. Miała być złota łódź ze srebrnym siedzeniem, srebrna łódź ze złotym siedzeniem, klejnotowa łódź z koralowym siedzeniem i koralowa łódź z klejnotowym siedzeniem. Miały być fontanny ze złota, srebra, klejnotów i korali. A woda powinna być dobrze pokryta lotosami w pięciu kolorach.
>
> Vissakamma zgodził się, mówiąc „*Sādhu*!", zstąpił na królewskie tereny i stworzył staw przyjemności dokładnie według tych instrukcji w ciągu nocy, kiedy wszyscy spali. (AN-a 3:39)
>
> Wiele lat później, w dniu poprzedzającym jego ostateczne porzucenie życia domowego, książę Siddhattha siedział obok swojego boskiego stawu wodnego. Sakka, czując, jak jego tron staje się gorący, przemówił do Vissakammie: „Jutro o północy Bodhisatta dokona swojego wielkiego wyrzeczenia. Powinieneś udać się i przyozdobić go w nieziemskie szaty, to będzie ostatni raz, kiedy będzie nosił ozdoby."
>
> Vissakamma, jak szybko mężczyzna mógłby zgiąć ramię, zniknął z Tāvatiṃsy i pojawił się przed Bodhisattą w postaci fryzjera (*kappaka*). Zaczął owijać głowę księcia tkaniną, by zrobić turban. Czując dotyk ręki Vissakammie, Siddhattha wiedział: „To nie jest człowiek, to deva." Owinął tkaninę wokół swojej głowy dziesięć tysięcy razy. Jak mogła głowa księcia wytrzymać dziesięć tysięcy zwojów tkaniny? Nie powinno się tego tak rozumieć! Tkanina była jak płatki kwiatów.[622]

Z tych opowieści możemy wyciągnąć kilka wniosków na temat natury Vissakammy. Vissakamma jest jedynym devą, który zachował choćby ślad funkcji twórczej, która była tak ważna dla bogów okresu przedbuddyjskiego. Mimo to, jego akty tworzenia mają bardzo specyficzny charakter. Należy zauważyć, że jego dzieła zawsze znajdują się w sferze ludzkiej: *vimāny* i pałace samych devów powstają na skutek ich zasług i nigdy nie są wytwarzane przez Vissakammę. Nie ma on także żadnej roli w szerszym stworzeniu samego świata. Myśl buddyjska zawsze sprzeciwiała się

[622] Jātaka Nidānakathā a także GGB p. 267.

idei stworzenia przez boga jako aktu arbitralnej woli, który naruszałby zasadę współzależnego powstawania (DN 1).

Vissakamma jest bardziej budowniczym (*vaḍḍhakī*) niż twórcą, nawet jeśli wykorzystuje magiczne środki w swojej pracy. Jego dzieła mają charakter architektoniczny: pustelnie, pałace, parki rozrywki. Nawet gdy tworzy pojazdy do transportu Buddhy i jego bhikkhu na wielkie odległości, nie są one konstruowane jako wozy, lecz jako pawilony lub szopy (*kūṭāgāra*), które jednak unoszą się w sposób podobny do *vimānów* devów. W pre-buddyjskim okresie Viśvakarman rzekomo stworzył bosko piękną apsarę, by kusić demona[623], ale nie do pomyślenia jest, że Vissakamma mógłby stworzyć żywą, czującą istotę. (Rzeczywiście, tworzy drzewa owocowe i kwiaty lotosu w ramach "krajobrazu" do swoich większych projektów, ale to jest przypadkowe wobec jego głównej funkcji i w każdym razie rośliny nie są uznawane za czujące istoty w buddyjskiej teorii).

Działania Vissakamma zawsze odbywają się na polecenie Sakka i na korzyść wielkich istot, takich jak Bodhisattowie, Buddowie i arahanci. Nie są one częścią naturalnego porządku rzeczy, lecz rzadkimi i wyjątkowymi interwencjami z wyższej sfery.

[623] Hopkins, *Hindu Gods and Heroes*, p. 162.

Mātali to *gandhabba* i woźnica (*sańgāhaka*) Sakki. W tekstach widzimy nieco więcej charakterystyki Mātali niż Vissakamma. Jest lojalny wobec swojego pana, ale czasami bywa zbyt poufały, a nawet potrafi stanąć po przeciwnej stronie w debacie. Kiedy Sakka okazał cierpliwość i miłosierdzie swojemu wrogowi Vepacittcie, Mātali zapytał:

> Kiedy twarzą w twarz z Vepacittim,
>
> Czy, Maghavo, z powodu strachu czy słabości
>
> znosisz go tak cierpliwie,
>
> słuchając jego surowych słów?

Sakka i Mātali spierają się na ten temat przez kilka zwrotek; stanowisko Saki jest takie, że cierpliwość to wyższa cnota i że głupstwem jest kłócić się z głupcem. Mātali natomiast przedstawia argumenty na rzecz surowszego podejścia:

> Głupcy jeszcze bardziej wyładowaliby swój gniew,
>
> gdyby nikt ich nie powstrzymywał.
>
> Dlatego mądry człowiek,
>
> powinien powstrzymać głupca surową karą.[624]

W serii krótkich sutt w Saṃyutta Nikāya (SN 11:18–20) Sakka wykonuje akt czci, składając dłonie przed wstąpieniem na swój rydwan. Mātali pyta z niedowierzaniem, kto to może być, że Sakka czci, kiedy sam jest czczony przez devy i ludzi. Sakka odpowiada w wersetach, chwaląc Buddhę i *Sańghę*. Na końcu Mātali mówi, że również będzie czcił tego, kogo czci Sakka. W jednej z tych wymian, Mātali wyraża pewne obrzydzenie wobec pomysłu czczenia ludzi:

> To ci powinni cię czcić –
>
> Ludzie utkwieni w zgniłym ciele,
>
> Ci zanurzeni w trupie.
>
> Dotknięci głodem i pragnieniem.[625]

Mātali pełni rolę woźnicy Sakki na wielu okazjach; już wcześniej widzieliśmy, jak Mātali umożliwił ucieczkę Sakki z jego narzeczoną w dniu ślubu. Prowadzi również rydwan, gdy Sakka wyrusza na wojnę z asurami lub kiedy udaje się na przyjemną wyprawę do jednego z niebiańskich ogrodów „aby podziwiać piękne tereny" (*subhūmiṃ dassanāyā*) (SN 11:18). Trzykrotnie Sakka wysyłał Mātali w rydwanie, aby przyprowadził sprawiedliwego człowieka i zabrał go na wizytę do Tāvatiṃsa. Wycieczka króla Nimi była szczególnie godna uwagi ze względu na długą trasę, którą Mātali zabrał go przez różne *niraye* (piekielne krainy) i niebiańskie *vimāny*.[626]

Rydwan Saki, prowadzony przez Mātali, nazywa się *Vejayantaratha*, "Rydwanem Zwycięstwa". Ma sto pięćdziesiąt *yojana* długości (DN-a 16) i jest ciągnięty przez tysiąc koni Sindhów (Jāt 541). W licznych opowieściach widać go lecącego przez powietrze, więc przypuszczalnie są to

[624] SN 11:4. Bodhi tłumaczenie., CDB, p. 321-22.
[625] SN 11:20. Bodhi tłumaczenie., CDB, p. 336.
[626] *Nimi Jātaka* no. 541, dla pozostałych zobacz Jāt 243 & 494.

latające konie, co nie byłoby nieodpowiednie dla bydła Tāvatiṃsa. Przekaz wersetowy opisuje Rydwan Vejayanty:

> (Na rozkaz Saki, Mātali wsiadł na Vejayantaratha)
>
> Gładko sunąc, wznosił się; lśnił, olśniewający wspaniałymi ozdobami.
>
> Jak dobrze wykute złoto jambu, ozdobiony złotymi wizerunkami.
>
> Piękny jak wschodzący księżyc, przedstawienia słoni, krów, jaskółek, tygrysów, panter.
>
> Antylopy, jelenie i różne ptaki i zwierzęta przedstawione w lapis-lazuli, jakby ustawione do walki jedna z drugą.
>
> Tysiąc złocistych, królewskich koni, niepokonanych, silnych jak młode słonie.
>
> Ubrane w złotą zbroję na głowach i piersiach, idą na rozkaz, bez potrzeby bata.
>
> Kiedy Mātali wsiadł do tego doskonałego pojazdu, wielki ryk słychać było we wszystkich kierunkach.
>
> Niebo, ziemia, skały, drzewa i wielki ocean drżały od tego dźwięku. (Jāt 535)

Kiedy Mātali zstąpił na ziemię w rydwanie, aby przywieźć muzyka Guttilę do Tāvatiṃsy, ludzie, pełni podziwu, pomyśleli, że na niebie pojawiła się drugi księżyc (Jāt 243).

Mātali czasami towarzyszy Sakkce w jego misjach na świat ludzki, często razem z Pañcasikhą. W dwóch podobnych opowieściach, ci trzej, razem z Candą i Suryą, zamieniają się w braminów, aby nauczyć chciwca lekcji (Jāt 450 i 535). W jednej z historii Sakka, Mātali i Pañcasikha zamieniają się w zwierzęta: w szakala, rybę i ptaka odpowiednio (Jāt 374). Prawdopodobnie najważniejsza z tych przemian to ta zawarta w Mahākaṇha Jātace: (Jāt 469).

> Wiele lat po śmierci Buddhy Kassapy, jego nauki zaczęły podupadać. Bhikkhu i bhikkhuni zaczęli podążać ścieżką świeckich, mając synów i córki. Ogólnie rzecz biorąc, ludzie upadali na drogę złego postępowania, a po śmierci w większości odradzali się w niższych światach.
>
> Sakka zaczął się martwić, że w Tāvatiṃsie nie pojawiają się nowi deva, i przyglądając się światu ziemskiemu, dostrzegł powód tego stanu. „Co można zrobić?" – zastanawiał się. Rozmyślając nad tym, postanowił: „Mam środki. Przejawię przerażającą postać przed ludźmi, a potem nauczę ich Dhammy i w ten sposób powstrzymam upadek nauk oraz sprawię, że *sāsana* (religia) przetrwa jeszcze przez tysiąc lat."
>
> W tym celu Sakka przemienił Mātaliego w ogromnego, przerażającego czarnego psa, z czterema kłami wielkimi jak banany i brzuchem tak tłustym, jak brzuch kobiety w ciąży. Sakka przyjął postać leśniczego, uzbrojonego w ogromny łuk i włócznię z żelaza, i poprowadził psa na sznurze wokół jego szyi. Zstąpili na ziemię w miejscu oddalonym o jedną *yojana* od miasta Bārāṇasi. Sakka głośno zawołał: „Ten świat przestanie istnieć!" (*nassati loko*), przerażając ludność. Sakka i Mātali podeszli do bramy miasta i powtórzyli ten okrzyk.
>
> Król rozkazał zamknąć bramy miasta, ale Sakka razem ze swoim psem skoczyli przez mur wysoki na osiemnaście *hattha* (łokci) i stanęli w obrębie miasta. Ludzie, drżący ze strachu, uciekali, by schować się w swoich domach. Duży czarny pies gonił ich przez ulice, a wielu z nich schroniło się na dziedzińcu pałacu. Król wraz z żonami uciekł na wyższe piętro pałacu.

> Duży czarny pies stanął na tylnych łapach i położył przednie łapy na parapecie okna, wydając potężny szczek. Ten szczeknięcie było słyszane od najniższego *nirayi* aż po najwyższy *devaloka*. Cały system świata wypełnił jeden dźwięk szczekania Mātaliego. To było jedno z czterech wielkich okrzyków, które były słyszane na całym świecie[627].
>
> Ludzie byli zbyt przerażeni, by wypowiedzieć słowo, ale król zebrał odwagę i zwrócił się do Sakki: „Drogi myśliwy, dlaczego twój pies szczeka?" „Jest głodny, wielki królu." Na to król rozkazał, aby całe jedzenie w jego domu zostało podane psu, który pochłonął je w jednym wielkim kęsie i znów ryknął. Sakka powiedział, że pies wciąż jest głodny. Więc król kazał przynieść wszystkie zapasy jedzenia dla koni i słoni, które pies zjadł w jednej chwili. Zrobił to samo, kiedy przyniesiono całe jedzenie z miasta. Król pomyślał: „To nie jest zwykły pies. To bez wątpienia yakkha. Muszę dowiedzieć się, dlaczego przybyli tutaj."
>
> Kiedy zapytany, Sakka odpowiedział: „Ten pies nie przyszedł polować na zwierzynę, wielki królu, lecz aby przynieść nieszczęście ludziom." Przerażony król zapytał: „Czy ten pies zje ciała wszystkich ludzi, czy tylko twoich wrogów?" „Tylko moich wrogów, wielki królu. Tych, którzy kochają złe czyny i postępują niewłaściwie" (*adhammābhiratā visamacārino*). (Jāt 469)

Następnie w tekście pojawia się długa seria wersetów opisujących różne rodzaje niewłaściwego zachowania zarówno bhikkhów, jak i świeckich, z refrenem: „Na tych wypuszczę psa." Na końcu Jātaki Buddha ujawnia, że to on był wówczas Sakką, a Mātali był Ānandą.

[627] Pozostałe trzy znajdują się w Jāt 531, Sn-a 1:10 oraz Jāt 546 (ang. 545).

3:5:20 ERĀVAṆA

W poprzednim rozdziale krótko opowiedziano historię o tym, jak Magha i jego towarzysze stali się Sakką i innymi Trzydziestoma Trzema wielkimi Devami (§ 3:5,16). Na początku kariery Maghy w czynach dobra, naczelnik wioski fałszywie oskarżył Maghę i jego towarzyszy, a król rozkazał ich skazać na śmierć przez rozjechanie przez słonie, ale królewskie słonie odmówiły im krzywdzenia. Kiedy dobre imię Maghy zostało przywrócone, król obdarował go dużą ilością majątku, w tym naczelnym słoniem królewskim. Zwierzę to służyło Maghcie w jego dobrych czynach, a kiedy Magha umarł, zostało odrodzone jako deva w Tāvatiṃsa, który mógł przyjąć postać wspaniałego, magicznego słonia. Był to Erāvaṇa, wielki królewski słoń Sakki.

Słoń Erāvaṇa odrodził się jako Devaputta o imieniu Erāvaṇa. W królestwie devów nie ma narodzin zwierząt. Kiedy nadchodzi czas wyjazdu do ogrodów rozkoszy, porzuca swoją własną formę i staje się słoniem o długości stu pięćdziesięciu *yojana*, nazywanym Erāvaṇą. Dla użytku Trzydziestu Trzech tworzy trzydzieści trzy głowy, z których każda ma długość dwóch lub trzech *gavut*, a pośrodku znajduje się głowa o długości trzydziestu *yojana*, nazywana Sudassaną, dla Sakki. Na szczycie Sudassany znajduje się klejnotowa iglica o wysokości dwunastu *yojana*, a od czasu do czasu podnosi on sztandar o wysokości jednego *yojana*, wykonany z siedmiu drogocennych rzeczy. Wokół iglicy znajduje się siatka z dzwoneczkami, które poruszane delikatnym wiatrem wydają dźwięk przypominający grę pięcioczęściowego zespołu muzycznego grającego muzykę niebiańską. W centrum iglicy znajduje się klejnotowe siedzenie o długości jednej *yojana*, na którym zasiada Sakka. Pozostali z Trzydziestu Trzech siedzą na swoich głowach, każdy na klejnotowym siedzeniu.

Na każdej z trzydziestu trzech głów, Erāvaṇa stworzył siedem kłów, każdy o długości pięćdziesięciu *yojana*. Na każdym kle znajduje się siedem stawów, w każdym stawie siedem lotosów, na każdym lotosie siedem kwiatów, na każdym kwiecie siedem płatków, a na każdym płatku siedem *devadhītów* tańczących. Tak więc na każdym z kłów o długości pięćdziesięciu *yojana* odbywa się taneczny pokaz. To jest wielka wspaniałość, w której podróżuje Sakka, *devarāja*.[628]

[628] Dhp-a 2: 7. Trzydzieści trzy „głowy" są w Pali nazywane kumbha, co w Pali English Dictionary jest opisane jako „przednie kulki słonia", ale tradycyjnie Erāvaṇa jest zawsze przedstawiany z wieloma głowami. Moja interpretacja zgadza się z Malalasekerą w jego wpisie do DPPN na temat Erāvaṇy.

3:5:21 UWAGA NA TEMAT ZWIERZĄT W TĀVATIṂSA

W opisach *vimān* w Vimānavatthu natrafiamy na liczne odniesienia do ptaków śpiewających (Vv-a 11: 35 i 36), słoni[629], koni[630] a nawet ryb w stawach lotosowych (Vv-a 44 i 81) jako cudownych ozdób egzystencji deva. Zobaczyliśmy, że Sakka ma rydwan ciągnięty przez tysiąc koni oraz cudownego słonia o imieniu Erāvaṇa. Niemniej jednak tradycja komentatorska kładzie duży nacisk na to, że w Tāvatiṃsa nie ma zwierząt. Dokładnie wyjaśniono w powyższym fragmencie, że Erāvaṇa jest normalnym, trzy *gāvuta* devem antropomorficznym, który przybiera postać słonia, gdy Sakka chce jechać. W innych tekstach mówi się, że Erāvaṇa jest nazywany słoniem tylko umownie (DN-a 20) i że przybiera postać słonia „dla zabawy" (*kīḷanakāle hatthirūpena*) (Vv-a 1). Jeśli chodzi o tysiąc słoni z Sindhu, które ciągną rydwan Sakki, mówi się, że są *manomaya*, „umysłowymi" (Jāt 494). Oznaczałoby to, że są one iluzorycznymi, a nie rzeczywistymi istotami z własnym umysłem i kamma. Przypuszczalnie ta sama koncepcja ma zastosowanie do różnych zwierząt wymienionych w *Vimānavatthu*.[631]

Obecność prawdziwych zwierząt w Tāvatiṃsie była jednym z wczesnych punktów spornych między szkołami buddyjskimi. Katthāvatthu to późniejszy dodatek do Abhidhammapiṭaki, zawierający streszczenia kontrowersji między szkołami dotyczących różnych zagadnień doktrynalnych. Prawdopodobnie służył jako podręcznik do debat dla szkoły Theravādy. Zawiera on również dyskusję na ten temat. Stanowisko Theravādy jest takie, że „w królestwie deva nie ma zwierząt", na co przeciwnik z sekty Andhaka odpowiada, przytaczając przykłady Erāvaṇy i koni Sakkiego. Odpowiedź theravādinów to *reductio ad absurdum*: „czy są tam zatem stajnie dla słoni i stodoły pełne paszy? Czy są tam też ćmy i skorpiony?" (Kv 20:4).

Wydaje się, że sprzeciw wobec rzeczywistego życia zwierzęcego w Tāvatiṃsie wynika z poczucia, że byłoby to naruszenie subtelnej i wyrafinowanej natury tego poziomu istnienia przez coś tak „grubo biologicznego". Idea, że zwierzęta są albo tymczasowymi przemianami zwykłych devów, albo czysto iluzorycznymi zjawami, nie stoi w sprzeczności z ogólnie proteiczną i snopodobną naturą egzystencji w tych światach. Co ciekawe, w równoległej kontrowersji dotyczącej rzeczywistości demonów karzących w *nirayi*, debatujące strony zajmują odwrotne stanowiska. W tym przypadku to Andhakowie twierdzą, że „strażnicy piekła" są wyłącznie iluzoryczni i powstają jako rezultat własnej kammy grzesznika, podczas gdy przedstawiciel Theravādy odpowiada, przywołując teksty źródłowe na dowód, że są to rzeczywiste istoty (Kv 20:3).

Chociaż uznaje się za niemożliwe, aby odrodzić się jako zwierzę w Tāvatiṃsie, możliwe jest, aby zwierzę odrodziło się jako deva. Przykładem tego jest Erāvaṇa. Innym jest Kanthaka — koń, który poniósł Siddhatthę w jego wielkiej renuncjacji; jego odrodzenie jako deva zostało opisane w Vimānavatthu (Vv-a 81). Istnieje również ciekawy przypadek żaby, która została przyciągnięta dźwiękiem głosu Buddhy i przypadkowo została nadepnięta przez jednego ze słuchaczy. Ona również odrodziła się w niebiańskim *vimānie*, otoczona przez *accharas* (Vv-a 51).

[629] Vv-a 5: 41, 60, 61 & 62.
[630] Vv-a 16, 47 & 64.
[631] Chociaż nie mogę znaleźć, żeby było to wyraźnie powiedziane.

3:5:22 GANDHABBOWIE

Gandhabbowie są przede wszystkim znani jako klasa pomniejszych devów w *sagga*, którzy pełnią funkcję niebiańskich muzyków. Słowo *gandhabba* (sanskr. *gandharva*) jest jednak używane również w trzech innych znaczeniach, które częściowo się pokrywają. Może odnosić się do szczególnej klasy devów związanych z ziemią, a czasem do ludzkich muzyków. Wreszcie, określenie to bywa używane na oznaczenie „istoty poszukującej odrodzenia", jednej z trzech koniecznych składowych zapłodnienia. Koncepcja *gandharvów* jako rasy pomniejszych devów, bądź też istot pośrednich między ludźmi a devami, znana była już w *Wedach* i *Brahmānach*, ale tam definiowano ich w sposób nieprecyzyjny. Dopiero w *Mahābharacie* przypisano im wyraźnie rolę muzyków.[632]

Pomijając na razie ostatnie, najbardziej problematyczne użycie terminu jako odnoszącego się do czynnika w procesie odrodzenia, a także użycie słowa *gandhabba* w odniesieniu do ludzkich muzyków[633]— co jest użyciem analogicznym do określania ludzkich królów mianem *deva* jako honorowego tytułu, pozostają nam dwa nieco rozbieżne pojęcia *gandhabba* jako pomniejszego deva. Z jednej strony mamy tych, którzy mieszkają w *sagga* i służą wyższym devom, głównie, choć nie wyłącznie, jako artyści i muzycy. Z drugiej strony są tacy, którzy żyją na poziomie ziemskim jako drobne istoty leśne. Te dwa pojmowania natury *gandhabby* można widzieć jako całkowicie odrębne, albo jako jedną rasę istot istniejących na spektrum, pełniących różne role.

Rozważając najpierw rodzaj ziemski, w Saṃyutta Nikāya[634] znajduje się krótki rozdział poświęcony *gandhabbom*, gdzie są oni opisani jako zamieszkujący wonne korzenie, wonne kwiaty, wonny sok i tym podobne (*gandha* to palijskie słowo oznaczające „zapach"). Są długowieczni, piękni i przepełnieni szczęściem. Uważa się to za zasługujące odrodzenie i niektórzy ludzie pragną takiego odrodzenia, które można osiągnąć przez zdobywanie zasługi ciałem, mową i umysłem, a także przez złożenie aspiracji do takiego odrodzenia – szczególnie przez ofiarowywanie wonnych korzeni, kwiatów i tym podobnych. W innym miejscu dowiadujemy się, że poruszają się przez powietrze; użyte tam słowo to *vihaṅgamo*, które w innych kontekstach bywa poetyckim synonimem słowa ptak (AN 4:36). Dwa inne odniesienia do *gandhabbów* nieco odbiegają od tego łagodnego, leśnego obrazu. W Ātānātiya Suttcie z Dīgha Nikāyi *gandhabbowie* są zaliczeni do istot, które mogą „z wrogim zamiarem" zakłócać medytację samotnych bhikkhów, z których niektórzy są „dzicy, groźni i przerażający" (DN 32). W innym miejscu wymienieni są wśród wielkich istot (*mahā bhūta*), które żyją w oceanie, razem z morskimi potworami, asurami i nāgami (AN 8:19). W wielu miejscach, gdzie wymieniane są rasy istot, *gandhabbowie* są odróżniani od devów; na przykład gdy bramin Doṇa pyta Buddhę: „Czy jesteś człowiekiem? Czy jesteś devą? *Gandhabbą*? Yakkhą?" (AN 4:36). Podobnie, gdy mówi się, że wiele rodzajów istot czci i podąża za Buddhą, *gandhabbowie* są wymienieni obok devów, ludzi, asurów i nāgów (DN 30). Dhataraṭṭha, bóg kierunku wschodniego wśród devów Cātumahārājika, jest panem *gandhabbów*, i „cieszy się ich pieśniami i tańcami" (DN 20 & 32).

Przechodząc teraz do *gandhabbów* zrodzonych w *sagga*, głównie w Tāvatiṃsie: są oni zdecydowanie uważani za najniższą klasę devów tam przebywających. Pobożna kobieta, która odrodziła się jako męski deva w Tāvatiṃsie, wypowiadała się pogardliwie o trzech bhikkhach,

---

[632] Jayarava 2015.

[633] To użycie pojawia się kilkukrotnie w Jātakach. Zobacz w szczególności Jāt-a 243. W Jāt 524 muzycy nāgowie są określani mianem *gandhabba*.

[634] The Gandhabbasaṃyutta, SN 31:1 f.

którzy odrodzili się jako *gandhabbowie*: „Trzech bhikkhów, którzy prowadzili święte życie pod Buddhą, odrodziło się w niższych (*hīna*) ciałach *gandhabbów*. Oddali się przyjemnościom pięciu zmysłów i służyli nam oraz nam usługiwali." Komentarz do tego fragmentu wyjaśnia, że robili to, grając muzykę dla devów. Po naganie ze strony devy, „To smutny widok widzieć uczniów Buddhy odrodzonych w niskim stanie *gandhabbów*" — dwóch z nich wyrzekło się przyjemności zmysłowych i odrodziło się jako brahmowie, ale jeden okazał się niereformowalny.[635] W innym miejscu mówi się, że cnotliwe istoty odradzają się w jednej z różnych klas devów albo „w najgorszym razie" wśród *gandhabbów* (DN 18). Muzyka *gandhabbów* może służyć jako akompaniament do tanecznych występów *acchar* (Vv-a 64). Słyszymy o *gandhabbach* występujących jako orkiestra pięciu instrumentów w Citralatāvana, jednym z cudownych parków rozrywki w Tāvatiṃsie (Vv-a 64). *Gandhabbowie* mogą także służyć jako posłańcy wyższych devów, jak wtedy, gdy *gandhabba* Pañcasikha zostaje wysłany do Buddhy z wiadomością o przebiegu narady devów (DN 19).

Rola *gandhabbów* w procesie odrodzenia jest bardzo problematyczna, a dyskusja na ten temat była ożywiona[636]. Moim celem tutaj nie jest próba rozwiązania tego problemu, lecz jedynie przedstawienie go na podstawie odpowiednich źródeł. Na początek, istnieją dwa fragmenty w Majjhima Nikāya, które opisują początek nowego życia w chwili poczęcia. Oba są zasadniczo identyczne:

> Poczęcie (*gabbhassāvakkanti*, dosłownie „pojawienie się embrionu") następuje z trzema (czynnikami): zjednoczenie matki i ojca, matka jest w swoim okresie płodności, a *gandhabba* jest obecny (*paccupaṭṭhit*.)[637].

Komentarz do tego fragmentu mówi:

> Gandhabba to istota, która dociera do tego miejsca (*tatrūpagasatto*). Nie stoi obok i nie obserwuje zjednoczenia matki i ojca. Jest to istota, która, poprzez mechanizm kammy (*kammayantayantito*), wykorzystuje okazję do ponownego narodzenia. (MN-a 38)

Subkomentarz mówi, że istota zwraca uwagę na znak (*nimitta*) odpowiedniego miejsca ponownego narodzenia (*uppajjanagatiyā*) i że ten znak nazywany jest „zapachem" (*gandha*) (MN-ṭ 38). Dlatego istota, która odradza się, nazywana jest *gandhabbą*, ponieważ dosłownie „wącha" miejsce swojego ponownego narodzenia.

Ta ostatnia definicja wydaje się być wymuszona i prawdopodobnie taka była. Ortodoksyjna doktryna Theravādy, jak została zakodowana w *Abhidhamma* i komentarzach, nie dopuszcza żadnego rodzaju „stanu pośredniego" (*antarābhava*). „Natychmiast po zaniknięciu świadomości śmierci, świadomość powiązania z nowym narodzeniem zostaje ustanowiona w kolejnej egzystencji."[638] Innymi słowy, natychmiast po śmierci osoba zostaje natychmiastowo odrodzona w nowym łonie. Jest to w jaskrawej sprzeczności z wieloma innymi szkołami buddyzmu. *Kathavatthu* zawiera debatę na ten temat, w której rozmówca Theravādy zmuszony jest bronić swojego stanowiska przed buddyjskim przedstawicielem innej szkoły.[639] Doktryna o „pośrednim

---

[635] DN 21. Komentarz mówi, że ci bhikkhowie przestrzegali swoich wskazań, lecz wcześniej wyrazili życzenie, by odrodzić się jako gandhabbowie.

[636] W kwestii "stanu pośredniego w Theravādzie" oraz roli gandhabbów w tym procesie, zobacz na przykład Peter Harvey, 1995: 89-105, Bhikkhu Anālayo, 2014, oraz Jayarava, 2015.

[637] MN 38 i MN 93. Ten ostatni tekst kontynuuje krytykę idei, że kasta jest wrodzona, pytając, czy gandhabba można przypisać do jakiejkolwiek określonej kasty.

[638] CMA. 5:37. Zobacz też Vism 14.124 and Kv 8:2.

[639] Kv 8:2. Debata opiera się na innym kontrowersyjnym fragmencie, który omawia różne rodzaje anāgāmī,

stanie” między śmiercią a odrodzeniem osiąga najbardziej rozwiniętą formułę w tybetańskim nauczaniu o *Bardo*.

Tak więc pomysł, że martwa osoba staje się rodzajem niematerialnego ducha i fizycznie przemieszcza się do miejsca poczęcia, niezależnie od tego, czy nazwiemy tę istotę *gandhabbą*, czy nie, jest absolutnie nieakceptowalny w ortodoksyjnej interpretacji Theravādy. Oczywiście sprawia to, że sformułowanie w *Majjhima* staje się problematyczne, stąd próba sub-komentatora, by wyjaśnić to jako przenośnię. Zdecydowanie czyni to *gandhabbę* procesu odrodzenia całkowicie odmienną od innych rodzajów *gandhabby*.

Odrzucając na chwilę Theravādę, gdy spojrzymy na *Abhidharmakośa*, znajdziemy interpretację, która syntetyzuje niektóre z różnych idei dotyczących *gandhabbów*. Tekst ten zdecydowanie klasyfikuje *gandharvę* (użyta jest tu sanskrycka forma) jako istotę pośrednią. Jest ona "stworzona umysłowo" (*manomaya*), podróżuje przez powietrze i żywi się zapachami. Należy ją uważać za część ciągłości nowego życia, a więc jest już istotą, która ma się narodzić jako człowiek, deva itd. Niższe *gandharvy* żywią się nieprzyjemnymi zapachami, wyższe – przyjemnymi zapachami. Jest niewidoczna dla zwykłego oka i porusza się bez przeszkód przez materialne obiekty; *gandharva* może przejść nawet przez diament. Vasubandhu cytuje kontrowersję dotyczącą długości czasu, przez jaki istota pozostaje *gandharvą*; niektórzy mówią, że siedem dni, inni siedem tygodni, a jeszcze inni twierdzą, że czas ten jest nieokreślony. Kiedy *gandharva* ma stać się człowiekiem, w końcu znajduje parę kochanków, którzy mają być jej rodzicami. Jeśli ma stać się mężczyzną, *gandharva* rozwija przyciąganie zmysłowe do kobiety (swojej przyszłej matki) i niechęć jako rywal wobec mężczyzny (swojego przyszłego ojca). Role płciowe są odwrócone, jeśli *gandharva* ma się odrodzić jako kobieta.

Kiedy umysł jest zaniepokojony tymi dwoma błędnymi myślami, przywiązuje się do miejsca, gdzie organy się łączą, przez pragnienie seksu, wyobrażając sobie, że to on jest tym, z którym się łączą. Następnie w łonie znajduje się nieczystości krwi i nasienia; istota pośrednia, ciesząc się swoimi przyjemnościami, osadza się tam. Wtedy *skandha* ("aggregaty", Pali *khandha*) twardnieją; istota pośrednia ginie, a pojawiają się narodziny, które nazywane są "reinkarnacją" (*pratisaṃdhi*)[640].

Z pewnością Buddhaghosa był świadomy tej doktryny i odrzucił ją, gdy pisał komentarz do fragmentu Majjhima, który został wspomniany powyżej. Dlatego poczuł potrzebę wyraźnego stwierdzenia, że *gandhabba* nie jest „istotą stojącą w pobliżu i obserwującą zjednoczenie matki i ojca.”

z których niektórzy osiągają arahantstwo „w przerwie”. Zobacz AN 3:87 (ang. 3:86) oraz SN 46:3.

[640] AK 3:5. str. 465. Tłumaczenie Prudena. Wszystkie szczegóły wymienione powyżej pochodzą z AK 3.

3:5:23 PAÑCASIKHA

Jednym z *gandhabbów*, którzy często pojawiają się w źródłach, jest Pañcasikha. Przedstawiany jest jako figlarny, zmysłowy, o młodzieńczym i miłym wyglądzie; kiedy brahmā Sanankumāra przyjął bardziej „grubą" formę, by stać się widzialnym dla bogów z Tāvatiṃsy, wybrał właśnie postać Pañcasikha, ponieważ „postać Pañcasikha jest droga wszystkim devom"[641]. Pañcasikha gra na *vīṇā*, instrumencie strunowym podobnym do lutni (DN 21). Ale nie jest to zwykła *vīṇā*, to *beluvapaṇḍuvīṇā*, magiczna *vīṇā* wykonana z drewna *beluva* (czyli z drzewa bael, inaczej jabłoni kamiennej, *Aegle marmelos* – PED). Zazwyczaj podstawa takiego instrumentu byłaby zrobiona z tykwy. Kiedy szarpie się jedną ze strun, piękny ton rezonuje przez cztery miesiące (Sn-a 3:2). Różne części ozdobne instrumentu są wykonane ze złota, szafiru i koralu (DN-a 21).

Beluvapaṇḍuvīṇā pierwotnie należała do *Māry*:

> Przez siedem lat Māra starał się znaleźć jakąś słabość u Buddhy, przez którą mógłby go skusić lub przestraszyć. Był jak kruk krążący wokół kamienia, myśląc, że to kawałek mięsa i zebrał jedynie zmęczenie i frustrację. W końcu Māra uznał swoją porażkę i w rozpaczy zniknął z obecności Błogosławionego. Gdy to czynił, ogarnęło go wielkie znużenie, a magiczna *vīṇā* wyślizgnęła mu się spod ramienia i została natychmiast podniesiona przez Sakkę, króla devów. Ten podarował ją Pañcasisze. (Sn-a 3:2)

W swoim poprzednim ludzkim wcieleniu Pañcasikha był chłopcem, który nosił włosy splecione w pięć koków na czubku głowy. Czynił wiele zasług, budując pawilony dla podróżnych na skrzyżowaniach dróg i kopiąc studnie, lecz zmarł młodo. Odrodził się jako *gandhabba* Pañcasikha, ale zachował swój młodzieńczy wygląd[642]. Jego ciało ma złoty kolor. Nosi na sobie ozdoby ważące tysiąc wozów i używa dziewięciu dzbanów wonności[643]. Jego niebiańskie szaty są jaskrawo kolorowe, a złote włosy nadal splecione są w pięć koków (tamże).

Niektórzy współcześni pisarze postrzegają *gandhabbów* jako "męski odpowiednik *acchar*"[644], jednak inny szczegół historii Pañcasikhi pokazuje, że jest to zbyt uproszczone. Istnieją również żeńskie *gandhabbas*. Wiemy o tym, ponieważ Pañcasikha zakochał się w Bhaddā Suriyavaccasā, *gandhabbie*, córce Timbaru, wodza *gandhabbów*. Miał rywala w osobie Sikhadiego, syna Mātali, woźnicy bogów. Kiedy Sakka i inni bogowie z Trzydziestu Trzech odwiedzili Buddhę w jaskini Indasāla, znaleźli go pogrążonego w medytacji. Aby przyciągnąć uwagę Błogosławionego, wysłali Pañcasikhę, który zaśpiewał piosenkę, którą skomponował dla Bhaddā Suriyavaccasā. Tekst opisuje to jako pieśń o "Buddzie, Dhamma, arahantach i miłości (*kāma*)" (DN 21), ale tak naprawdę chodzi głównie o to ostatnie:

> Pozdrowienia dla twojego szlachetnego ojca Timbaru, słoneczny,[645]
>
> On, który spłodził tę piękną, będącą źródłem mojej radości,

---

[641] DN-a 18—*sabbadevatā attabhāvaṃ mamāyanti*.
[642] DN-a 19. Tekst w tym miejscu mówi, że odrodził się jako deva z klasy Cātumahārājika, chociaż wszędzie indziej jest określany jako gandhabba.
[643] Te wymiary wydają się nieco mniej przesadne, jeśli przypomnimy sobie, że jego ciało ma trzy gavuty długości.
[644] Na przykład Malalasekera w haśle "gandhabba" w DPPN.
[645] Sūriyavacchase dosłownie oznacza „cielę słońca". Komentarz mówi, że została tak nazwana, ponieważ całe jej ciało emanowało promieniami, jak słońce, od stóp aż po czubek głowy.

Jak wiatr dla tego, kto się poci, jak napój dla spragnionego,

Ty o promiennych członkach, jesteś mi tak drogi jak Dhamma dla arahantów.

Jak lekarstwo dla chorego, jak jedzenie dla głodnego,

Zaspokój mnie, droga, bądź wodą dla mojego ognia.

Jak słoniowi dręczonemu przez gorąco, który zanurza się w chłodnym stawie,

Gdzie kwitną kwiaty i pylą się pyłki,

Tak ja zanurzyłbym się między twoje piersi.

Jak dziki słoń ujarzmiony przez bat i dzidę.

Nie wiem, co robię, otumaniony kształtem twoich ud.

Pragnienie[646] dla ciebie sprawia, że mój umysł wiruje.

Nie mogę uciec, jak ryba, która połknęła hak.

Uściskaj mnie, kochana, swoimi pięknymi udami.

Trzymaj mnie w swoich marzycielskich oczach.

Być przytulonym przez ciebie, piękna, to zawsze moje pragnienie.

Małe było moje pragnienie, kręcone włosy,

Ale rosło stopniowo, jak dary arahantów.

Jakiekolwiek zasługi poczyniłem służąc arahantom,

Niech przyniosą owoc bycia z tobą, piękną w każdym członie.

Jakiekolwiek zasługi poczyniłem w kręgu świata
(*pathavimaṇḍale*),

Niech przyniosą owoc bycia z tobą, piękną w każdym członie.

Tak jak syn Sakyów,[647] przez medytację, sprytny i uważny,

Dąży do nieśmiertelności, tak i ja dążę do ciebie, moja słoneczna.

---

[646] Gedhitacitta — może to również oznaczać „zazdrość”.
[647] I.e. a Buddhist bhikkhu.

Tak jak mędrzec cieszyłby się z osiągnięcia *sambodhi*
(Stan Buddhy),

Tak i ja bym się cieszył, piękna, z połączenia z tobą.

Jeśli Sakka, władca Tāvatiṃsy, obdarzyłby mnie łaską,

To ty, droga, o ciebie proszę, tak wielka jest moja namiętność.

Twojego ojca, tak mądrego, jak drzewo *Sāl* w pełnym rozkwicie,

Jego czczę z powodu jego czystych potomków. (DN 21)

Odpowiedź Buddhy na to niestosowne zakłócenie była uprzejma — pochwalił Pañcasikhę za techniczną jakość jego muzyki: „Pañcasikho, twoja gra na lutni bardzo dobrze współgra z twoim śpiewem, żadne z nich nie przytłacza drugiego." Wygląda na to, że Buddha doskonale zdawał sobie sprawę z niedoskonałości Pañcasikhi. W innej sutcie Pañcasikha pyta Buddhę, dlaczego niektóre istoty osiągają *nibbānę* już w tym życiu, podczas gdy inne nie. Buddha odpowiada, że jeśli ktoś poszukuje przyjemności zmysłowych, znajduje w nich upodobanie i pozostaje do nich przywiązany, to właśnie przez to przywiązanie nie jest w stanie się od nich uwolnić[648]. Warto zauważyć, że w przeciwieństwie do Sakkhi, Vessavaṇy i niektórych innych istot nadludzkich, nigdy nie słyszymy, by Pañcasikha osiągnął stan *sotāpanny*.

Po audiencji Sakkī u Buddhy, wynagrodził on Pañcasikhę, oddając mu Bhaddę Suriyavaccasę za żonę, a także mianując go królem *gandhabbów* (DN 21).

Widzimy inny aspekt Pañcasikhi w Sudhābhojana Jātace, gdzie wraz z Sakką i kilkoma innymi devami udaje się on do świata ludzkiego i przyjmuje postać bramina, aby dać skąpcowi nauczkę.

> Maccharikosiya był ogromnym skąpcem. Choć posiadał osiemdziesiąt kroli złota, nie podzieliłby się nawet łyżką owsianki, jeśli mógłby tego uniknąć. Nie wydawał też pieniędzy na siebie – nosił łachmany i żywił się grubym, niełuskanym ryżem. Pewnego dnia naszła go ochota na słodką owsiankę z masłem klarowanym i miodem, więc kazał ją przygotować, a potem potajemnie wymknął się do lasu, by zjeść ją w samotności – w obawie, że ktoś mógłby poprosić go o kęs.
>
> Sakka, Mātali, Sūriya, Canda i Pañcasikha podeszli do niego jeden po drugim, przybierając postać ziemskich braminów, i każdy z nich poprosił o trochę jedzenia. Skąpiec, z wielką niechęcią, zgodził się dać każdemu z nich po małej porcji. Gdy wszyscy już jedli, Pañcasikha przybrał postać psa i zaczął oddawać mocz. Bramini przykryli swoje miski liśćmi, ale jedna kropla ochlapała dłoń Maccharikosiya. Kiedy poszedł po wodę, by się umyć, pies napełnił jego garnek owsianki po brzegi własnym moczem. Wściekły skąpiec rzucił się na psa z kijem, ale Pañcasikha znów zmienił postać – tym razem stał się szlachetnym koniem i zaczął gonić Maccharikosiya, cały czas zmieniając wygląd: teraz był ciemny, potem biały, potem złocisty. Stał się cętkowany, raz rósł, raz malał. Skąpiec

[648] SN 35:102 (ang. 35:119). W bezpośrednio poprzedzającym suttę tekście Buddha udziela tego samego nauczania Sakkce.

uciekał w przerażeniu o własne życie, aż został zapędzony z powrotem do miejsca, gdzie siedzieli bramini, którzy zdjęli już swoje przebrania i unosili się w powietrzu, by go zganić. (Jāt 535)

Na końcu tej Jātaki dowiadujemy się, że Pañcasikha był w tamtym czasie wcześniejszym wcieleniem Anuruddhy. W innej, podobnej opowieści Pañcasikha był wcześniejszym wcieleniem Ānandy. Wskazuje to na to, że podobnie jak wiele innych imion bóstw, imię *Pañcasikha* jest raczej tytułem urzędu niż imieniem własnym. Zawsze istnieje jakiś Pañcasikha, a gdy jeden umiera, rodzi się kolejny, by zająć jego miejsce.

Mātali, woźnica devów Tāvatiṃsy, prawdopodobnie również powinien być utożsamiany z *gandhabbą*. Jego syn, Sikhadi, był rywalem Pañcasikhi w zabieganiu o względy *gandhabbī* Bhaddy Suriyavaccasy, co sugeruje, że wszyscy oni byli *gandhabbami*. Przynajmniej w jednym miejscu Mātali jest wyraźnie określony jako *gandhabba*[649], chociaż inny tekst wymienia go jako jednego z wielkich naczelników yakkhów[650]. Jak już wcześniej widzieliśmy, kiedy schodzimy do poziomu poszczególnych przypadków, te klasyfikacje bywają mniej jednoznaczne, niż sugerowałoby zgrabne podsumowanie. Możliwe, że termin *gandhabba*, przynajmniej w odniesieniu do istot zamieszkujących *saggā*, bardziej wskazuje na pewien status klasowy, jako pół-służebne bóstwo, niż na wyraźne rozróżnienie rasowe. Tak czy inaczej, Mātali nie wydaje się posiadać typowej dla *gandhabbów* cechy muzykalności, lecz raczej służy swojemu panu, Sakce, jako woźnica.

[649] The Mahāsamaya Sutta, DN 20.
[650] The Aṭānāṭiya Sutta, DN 32.

3:5:24 WYŻSZE NIEBIAŃSKIE ŚWIATY ZMYSŁOWE

Królestwo Tāvatiṃsy jest najwyższym *sagga*, które wciąż pozostaje w fizycznym kontakcie z ziemią, gdyż znajduje się na szczycie Góry Sineru. Istnieją jednak cztery dodatkowe *sagga* położone wyżej, w „powietrznych siedzibach”.[651] Są to, w kolejności od najniższego do najwyższego, światy: Yāma, Tusita, Nimmānaratī oraz Paranimmitavasavattī. W porównaniu z obfitymi informacjami o Tāvatiṃsie, palijskie źródła zawierają znacznie mniej szczegółowych opisów tych wyższych niebios. Wiemy jednak, że każde *sagga* ma swój własny Gaj Nandana[652]. Możemy z tego wnosić, że wyższe *sagga* są w pewnym sensie tłumaczeniem lub odbiciem Tāvatiṃsy na wyższym poziomie egzystencji. Źródła palijskie milczą na temat konkretnych odległości między poszczególnymi niebiosami a Sineru, ale istnieje pewien system przedstawiony w *Abhidharmakośa*, w którym każde kolejne *sagga* znajduje się dwukrotnie wyżej nad „poziomem morza” niż poprzednie. I tak, skoro góra Sineru ma 80 000 *yojana* wysokości, to *sagga* devów Yāma znajduje się 80 000 *yojana* nad jej szczytem, czyli 160 000 *yojana* nad poziomem morza. Idąc dalej w górę: Tusita znajduje się 320 000 *yojana* wyżej, Nimmānaratī – 640 000, a Paranimmitavasavattī *sagga* aż 1 280 000 *yojana* nad poziomem morza (AK 3:5, Eng. s. 467).

[651] AK 3:5, p. 465. Pruden's tłumaczenie.
[652] Jātaka Nidānakathā. Dla Nandana Grove, zobacz sekcję o Tāvatiṃsa.

3:5:25 YĀMA

Królestwo devów Yāma to najniższy z niebiańskich *sagga*. Istoty te, podobnie jak te znajdujące się wyżej, są poza zmartwieniami ziemskiego świata i nie biorą udziału w wojnach przeciwko asurom. Mówi się, że „osiągnęły boskie szczęście" (*dibbaṃ sukhaṃ*) (Vibh-a 18:6,1). Jeden dzień w świecie Yāma odpowiada 200 ludzkim latom, w niebiańskim roku znajduje się 360 dni, a długość życia dev Yāma wynosi 2000 takich lat (AN 8:42). To równowartość 144,000,000 ludzkich lat. Król świata Yāma nazywa się Suyāma (DN 11) i wspomniano go, gdy towarzyszył Buddzie z wachlarzem z ogonem jak w przypadku jego zstąpienia z Tāvatiṃsa po nauczaniu tam (Dhp-a 14:2). To krótkie streszczenie to prawie wszystko, co możemy dowiedzieć się o królestwie Yāma z tekstów Pali.

Możemy wywnioskować trochę więcej. Mahāsamaya Sutta (DN 20) zawiera długą listę wierszy o różnych istotach, które przychodzą, by oddać hołd Buddzie. Wiele z tych materiałów jest enigmatycznych i niewątpliwie zawiera wiele archaicznych elementów. Zwrotka, która wspomina Yāmy, zawiera długą listę imion:

> Khemiyas („ci spokojni"), Tusity i Yāmy. Kaṭṭhakas[653] obdarzeni sławą (*yasassino*).
>
> Lambītakas i Lāmaseṭṭhas, Jotināmas i Āsavy.
>
> Nimmānaraty przyszli, a potem (*atha*) także Paranimmitas.

Te dziesięć zastępów przyszło, w ich różnorodnych formach.

Komentarz stwierdza, że Devy Khemiya i Kaṭṭhaka zamieszkują sfery Yāma i Tusita. To właśnie w sferze Yāma i wyższych istnieje wolność od konfliktów, co manifestuje się w sferach poniżej przez wojny Asurów[654]. Z dziesięciu klas devów wymienionych tutaj, druga, trzecia i ostatnie dwie to nazwy czterech niebiańskich sfer zmysłowych. Pozostałe sześć są tajemnicze, nieznalezione nigdzie indziej. Komentarz niewiele pomaga. Mówi jedynie, że Devy Jotināma są „świetliste i wspaniałe jak kula ognia", a Āsavy są „pełne pragnienia" (DN-a 20). Lambītaka prawdopodobnie oznacza „doskonali", a Lāmaseṭṭha „pierwsi w zmysłowej rozkoszy"[655]. Możliwe, że wszystkie te sześć klas devów to grupy w obrębie świata Yāma, biorąc pod uwagę ich umiejscowienie w serii oraz dziwny szczegół, że Yāma wymieniane są po Tusitach.

Komentarz do Mahāpadāna Sutta (DN-a 14) mówi o wpływie, jaki ma bezbożność króla (*adhammika*) na kosmos. Bezbożność ta rozprzestrzenia się na jego ministrów, miasto i całe królestwo. Z tego miejsca devy ziemi i nieba zostają zepsute, co powoduje, że wiatry i deszcze stają się nietypowe, a nawet słońce i księżyc zmieniają swój kurs. Poprzez swoje przyjaźnie

---

[653] „Znaczenie kaṭṭhakā jest niejasne... Sarwāstiwādzin, który przetłumaczył wersję prakrycką na sanskryt, zinterpretował to jako „czarny/ciemnoniebieski" lub „zły, niegrzeczny", kṛṣṇa = Pali kaṇha. Być może kaṭṭhakā można interpretować jako „niegrzeczni" lub „psotnicy", ponieważ oddają się przyjemnościom cielesnym, podobnie jak psotny bóg Kṛṣṇa."Nyanatusita, korespondencja prywatna.

[654] Komentarz ma zapis: *khemiyā devā tusitapuravāsino ca yāmādevalokavāsino ca*. Może również być możliwe, aby interpretować *khemiyā* jako przymiotnik, a frazę przetłumaczyć jako „Pokojowi są Devy, które żyją w mieście Tusita i w świecie Yāma", ale wtedy pojawiłby się problem z równą liczbą dziesięciu klas devów.

[655] Sugestie Nyanatusita.

(*mitta*) z tymi devami, devy Cātumahārājika stają się bezbożne, a za nimi devy Tāvatiṃsa. Na końcu łańcucha bezbożności wymieniani są devy Yāma, co wskazuje na pewne połączenie z niższym światem. Jednak nie należy zbyt wiele z tego wyciągać, ponieważ tekst kontynuuje, mówiąc, że każde zgromadzenie devów i brahmów (*devabrahmāparisa*), aż do najwyższego punktu istnienia (*evaṃ yāva bhavaggā*), staje się bezbożne, z wyjątkiem tych, którzy osiągnęli jakiś stopień wyzwolenia, szlachetnych (*ariyasāvaka*).

Jedyną historią, w której devy Yāma pojawiają się w jakikolwiek sposób, jest opowieść o Sirimā, kurtyzanie.

Sirimā była słynną kurtyzaną w Rājagaha. Była tak pożądana, że mogła żądać ceny tysiąca *kahāpaṇas* (jednostka pieniężna) dziennie. Miała na swoim utrzymaniu pięćset kobiet, które jej służyły:

> Uttarā była pobożną kobietą świecką, zamężną z bogatym niewierzącym mężczyzną. Nie pozwalał jej udać się na czas monsunowego odosobnienia, by służyć Buddzie, jak tego pragnęła. Jej ojciec był również bardzo bogaty i na jej prośbę wynajął Sirimā, aby przez dwa tygodnie pełniła rolę żony zastępczej, dzięki czemu Uttarā mogła gotować i służyć bhikkhu. Sirimā zaczęła cieszyć się luksusami swojego tymczasowego domu, a w swojej próżności zaczęła zazdrościć prawdziwej żonie. Pewnego dnia rzuciła łyżką gorącego ghee w Uttarā. Jednak Uttarā skoncentrowała swój umysł na *mettā* (miłującej dobroci) i nie została poparzona. Widząc to, Sirimā nagle zmieniła zdanie i sama stała się świecką uczennicą Buddhy.
>
> Z czasem Sirimā stała się *sotāpanną* (osobą, która weszła na strumień, pierwszy etap przebudzenia) i porzuciła swoje życie kurtyzany. Nadal była bardzo piękna. Pewnego dnia, gdy składała ofiarę żywnościową, młody bhikkhu zakochał się w niej, co spowodowało, że popadł w miłosną chorobę. Po tym nie mógł ani jeść, ani spać, ani medytować.
>
> Niedługo potem Sirimā zmarła na nagłą chorobę i odrodziła się jako devī w królestwie Yāma, główna królowa (devī) króla Suyāmy. Miała świtę składającą się z pięciuset dziewic deva (*devakaññā*). W Rājagaha, Buddha poprosił, aby jej ciało nie zostało natychmiast spalone, lecz pozostawione do rozkładu przez pewien czas. Król zgodził się i postawił straż przy jej ciele, aby chronić je przed sępami i wilkami. Po pewnym czasie, na prośbę Buddhy, wystawił jej ciało na ulicy. Ogłoszono: „Kto weźmie to ciało za tysiąc *kāhapaṇa*? Za pięćset? Za dwieście?" Nikt nie chciał go wziąć, nawet za *kākaṇikā* (grosz), podczas gdy wcześniej mężczyźni rywalizowali ze sobą, by wydać tysiąc *kāhapaṇa* na nią. Ta lekcja wyleczyła młodego bhikkhu z jego pożądania.
>
> Podczas kremacji sama bogini Sirimā wraz ze swoimi pięciuset niebiańskimi dziewicami deviami jadącymi na rydwanach przyszła, by być świadkiem, otaczając teren kremacji. Tam stała się *anāgāmī* (osobą, która osiągnęła trzeci etap przebudzenia), gdy słuchała wykładu Buddhy na temat nieczystej natury ciała.[656]

Nawet ten pojedynczy epizod jest wątpliwy. W wersji tej historii w *Vimānavatthu* nie ma wzmianki o Suyāmie, a Sirimā ma być odrodzona w królestwie Nimmānaratī.

Aby poznać kilka dodatkowych szczegółów na temat świata Yāma i jego mieszkańców, musimy opuścić źródła Pali i zwrócić się ku *Abhidharmakośa*. Ten tekst informuje nas, że ogólne wymiary świata Yāma są identyczne z tymi świata Tāvatiṃsa, co wzmacnia obraz wyższych światów jako

[656] Sn-a 1:11, Vv-a 15, Dhp-a 11:2 & 17:3.

bardziej wzniosłych wersji niższych[657]. Wysokość poszczególnych deva Yāma podana jest jako trzy czwarte *krośa*. To jednostka miary, której nie znajdziemy w Pali, ale zgodnie z *Abhidharmakośa*, *krośa* stanowi jedną ósmą *yojana*[658]. Ta miara nie jest zgodna z systemem Theravādy. Źródła Pali często podają wysokość deva Tāvatiṃsa jako trzy czwarte *yojana*, a nie jest prawdopodobne, biorąc pod uwagę ogólne założenia kosmologii, by wyższa klasa istot była mniejsza niż niższa klasa.

Upływ czasu w wyższych *sagga* nie jest mierzony przez słońce, które nie wznosi się ponad wysokość Gór Yugandhary[659], lecz przez śpiew ptaków, otwieranie się kwiatów i naturalny cykl snu devów.

Świat Yāma wciąż znajduje się na poziomie pragnień zmysłowych, istoty są podzielone na płcie i współżyją ze sobą. Jednak w miarę jak wznosimy się przez kolejne poziomy, zmysłowość staje się coraz bardziej wyrafinowana i subtelna. Podczas gdy devy dwóch „ziemskich" *sagg* współżyją ze sobą podobnie jak ludzie, z wyjątkiem tego, że samce nie wydzielają nasienia, devy Yāma kochają się po prostu przez objęcia.[660]

[657] AK 3:5, s. 468. W tekście Vasubandhu wyraża pewną wątpliwość, poprzedzając to stwierdzeniem „według jednej opinii".
[658] See AK 3:6, p.474 dla jednostek miary
[659] 40,000 yojanaa nad poziomem morza
[660] Wszystkie detale z AK 3:5.

3:5:26 TUSITA

Czwarty *devaloka* nazywa się Tusita, często podaje się ją jako Tusitapurę, „Miasto Tusita". Jeden dzień i jedna noc w Tusita odpowiadają 400 ludzkim latom. Długość życia istot tam żyjących wynosi 4000 lat niebiańskich, z których każdy ma trzysta sześćdziesiąt dni niebiańskich. To daje w przeliczeniu 576 000 000 ludzkich lat. Nazwa pochodzi od czasownika *santussati*, który oznacza „być zadowolonym, usatysfakcjonowanym lub szczęśliwym" (PED). Devy tam żyjące są opisane jako „zadowolone i rozradowane" (*tuṭṭhā pahaṭṭha*) (Vibh-a 18:6). Tusita jest uważana za najbardziej przyjemną (*ramaṇīyo*) z *sagg* (AN-a 3:34). Król Tusity nazywa się Santusita i zdobył tę pozycję dzięki przewyższeniu innych devów w moralności i hojności (AN 8:36). W Tusita doświadczenie zmysłowości jest bardziej wyrafinowane i subtelne niż w niższych *sagga*. Tam devy kochają się po prostu trzymając się za ręce.[661]

[661] Przynajmniej według Abhidharmakośy. Zobacz AK 3:5, s. 465.

3:5:27 BODHISATTA W TUSITA

Powód, dla którego Tusita jest nazywana "najbardziej radosną", wynika z jej szczególnego miejsca w kosmosie; Bodhisattowie zawsze przeżywają swoje przedostatnie narodziny tam, przed ostatecznym istnieniem jako ludzie, podczas którego osiągają stan Buddhy. Kariera wszystkich Bodhisattów podąża archetypowym wzorcem. Po początkowym wyrażeniu aspiracji do stanu Buddhy w obecności żyjącego Buddhy, który wypowiada przepowiednię potwierdzającą tego aspiranta, Bodhisatta spędza niezliczone życia przez wiele kapp, ciężko doskonaląc dziesięć *pārami*, cech duchowej doskonałości[662]. Ostatnia do ukończenia jest zawsze *dānapārami*, doskonałość hojności. Buddha Gotama, Buddha naszego okresu historycznego, osiągnął to w narodzinach Vessantary (Jāt 547), kiedy, jako Król Vessantara, postanowił nigdy nie odmawiać prośbie o dar i rozdał swoje bogactwa, utracił swoje królestwo, a w kulminacyjnym momencie historii oddał nawet swoją żonę i dzieci. Po ukończeniu dziesięciu *pārami*, Bodhisatta osiągnął wymagane duchowe cechy, aby stać się Buddhą. Zanim to nastąpi, jednak przeżywa jeszcze jedno ostatnie błogie istnienie jako deva w Tusita, jako kammiczne następstwo swoich licznych zasług (Dhp-a 1:13).

Komentarz do *Mahāpadāna Sutta* (DN-a 14) opisuje ten proces w przypadku Buddhy Vipassī, który żył dziewięćdziesiąt jeden kappa temu.

> Wszyscy Bodhisattowie doświadczają istnienia podobnego do Vessantary i wykonują wielkie darowizny (*mahādānāni datvā*), po których ziemia trzęsie się siedem razy. Po śmierci Bodhisatta pojawia się w następnym momencie umysłu w Tusita. Vipassī żył tam przez pełny okres pięćdziesięciu siedmiu *koṭi* lat oraz dodatkowo sześćdziesiąt razy po sto tysięcy lat.[663]
>
> W końcu pojawiło się pięć znaków (pubbanimittā), zwiastunów jego nieuchronnej śmierci. (1) Od chwili swojego odrodzenia tam, był ozdobiony girlandami z kwiatów, i przez pięćset siedemdziesiąt sześć milionów lat pozostawały one świeże. Ale teraz zwiędły. (2) Podobnie, jego bogato zdobione szaty stały się pomarszczone i zabrudzone. (3) Devowie nigdy nie doświadczają ciepła ani zimna, lecz teraz po raz pierwszy pot spływał kropla po kropli spod jego pach. (4) Ciała devów nigdy nie podlegają zniszczeniu przez starość — nie mają złamanych zębów ani siwych włosów. Przez cały czas trwania swego życia męscy devowie mają ciała jak dwudziestoletni młodzieńcy, a kobiety *devī* jak szesnastoletnie dziewczęta. Nawet teraz nie zestarzał się jak człowiek, ale jego ciało stało się zmęczone. (5) Podczas długiego życia devowie nie znają nawet nazwy niezadowolenia, lecz teraz, pod

[662] Dziesięć pārami to:
1. dāna (hojność),
2. sīla (moralność),
3. nekkhama (wyrzeczenie),
4. paññā (mądrość),
5. viriya (energia),
6. khanti (cierpliwość),
7. sacca (prawdomówność),
8. adhiṭṭhāna (determinacja),
9. metta (miłująca dobroć),
10. uppekkhā (równowaga umysłu).

Aby uzyskać bardzo szczegółowy opis ścieżki Bodhisatty, warto zapoznać się z dziełem GGB.

[663] Dosłowne tłumaczenie liczb Pali. Koṭi to dziesięć milionów. Całkowita liczba to 576 milionów.

koniec, Bodhisatta westchnął z niepokojem i nie mógł znaleźć wygodnej pozycji na swoim siedzeniu.

A zatem devowie wiedzą, że pozostało im tylko siedem dni według ludzkiego liczenia czasu (*manussānaṃ gaṇanāvasena*).[664]

Tak jak na tym świecie znaki zapowiadające śmierć, jak trzęsienia ziemi czy spadające meteory, pojawiają się przy śmierci królów, lecz nie zwykłych ludzi, tak samo pięć znaków nie manifestuje się u wszystkich devów, a jedynie u tych obdarzonych wielką mocą. I podobnie jak wśród ludzi tylko uczeni astrologowie potrafią zinterpretować te znaki, tak też tylko mądrzy spośród devów rozumieją znaczenie pięciu znaków. Tak samo, w chwili swojego odrodzenia, devowie o małych zasługach pytają: „Kto wie, gdzie się odrodziłem?" i odczuwają lęk, dopóki tancerze i muzycy nie powiedzą im, gdzie się znajdują.[665] Ale mądry od razu wie: „Składałem dary, przestrzegałem moralności i praktykowałem medytację. Przyszedłem do *devaloki*, by zaznać szczęścia."

Bodhisatta Vipassī rozpoznał pięć znaków i wiedział: „W moim następnym istnieniu zostanę Buddhą" — i nie odczuwał strachu. Devy z dziesięciotysięcznego systemu światów (*dasasahassacakkavāḷa*) zebrały się i błagały go: „Czcigodny panie, ukończyłeś dziesięć *pāramī* nie po to, by cieszyć się istnieniem jako Sakka, ani jako Māra, ani jako Brahmā, ani jako *cakkavatti* (uniwersalny monarcha), lecz po to, by przekroczyć świat i osiągnąć Przebudzenie. Teraz jest czas na stan Buddhy"

Wielka Istota (*mahāsatta*) nie wyraziła od razu zgody. Powiedział: „Być może to jest czas, być może nie," ponieważ najpierw należało przeprowadzić pięciokrotne badanie (*pañcamahāvilokana*). Bodhisatta zbadał: czas, kontynent, ród, kraj i matkę. (1) W okresach, gdy długość ludzkiego życia przekracza sto tysięcy lat, czas nie jest odpowiedni dla pojawienia się Buddhy, ponieważ istoty nie znają starości ani śmierci i nie mogą dostrzec trzech cech: cierpienia, nietrwałości i nie-jaźni. Z kolei gdy długość życia ludzi jest krótsza niż sto lat, czas także nie jest odpowiedni, ponieważ istoty są wtedy pełne splamień i nie dają się pouczyć. Próba nauczania ich jest jak „zadawanie ciosów kijem w wodę." W czasach Vipassīego długość życia wynosiła osiemdziesiąt tysięcy lat, więc czas był odpowiedni dla pojawienia się Buddy. (2) Istnieją cztery kontynenty (*dīpa*, dosł. „wyspy") wraz z ich otaczającymi wysepkami. Na trzech z nich Buddowie nigdy się nie rodzą, zawsze rodzą się na Jambudīpie. (3) Spośród wszystkich krajów Jambudīpy, Buddowie zawsze rodzą się w „Kraju Środkowym" (*majjhimadesa* — mniej więcej dolina Gangesu i sąsiednie ziemie). Tam również rodzą się wszyscy paccekabuddhowie, główni uczniowie, wielcy uczniowie i cakkavatti, a także inni potężni khattiyowie, bramini i gospodarze. Vipassī miał się narodzić w mieście Bandhumatī w Kraju Środkowym. (4) Buddowie zawsze rodzą się w rodzie (*kula*), który należy do kasty najbardziej cenionej w danym czasie. Wówczas najbardziej cenioną kastą byli *khattiyowie* („wojownicza szlachta"). Vipassī miał się urodzić jako syn króla Bandhumy. (5) Matka Buddy nie może być kobietą rozwiązłą (*lolā*) ani pijaczką. Musi mieć doskonale rozwinięte *pāramī* przez sto tysięcy kappa i nieskazitelną moralność. Bandhumatī była taką królową i to ona miała zostać matką Vipassīego.

[664] To problematyczne wyrażenie. Jeśli przeliczymy siedem ludzkich dni na czas w świecie devów, otrzymamy mniej niż cztery minuty — zdecydowanie za mało, by wszystko to mogło się wydarzyć.
[665] Ten szczegół jest z MN-a 123.

> Po dokonaniu pięciu badań, Bodhisatta Vipassī ogłosił: „Teraz, drodzy panowie, nadszedł czas, abym został Buddhą" i rozpuścił zgromadzonych devów, mówiąc: „Idźcie" (*gacchatha*, *tumhe*). Gdy tamci devowie odeszli, wszedł do Gaju Nandana otoczony przez devów z Tusity. Każda *devaloka* ma swój Gaj Nandana i tam devowie udają się, aby umrzeć. Przechadzają się tam, wspominając swoje przeszłe zasługi.
>
> Tak samo uczynił Vipassī i podczas przechadzki w tym gaju zmarł. Bodhisatta Vipassī zstąpił z Tusity i wszedł do łona swojej matki z uważnością i pełną świadomością (*sato sampajāno*). Taka jest natura rzeczy (*dhammatā*).
>
> To naturalne prawo, że gdy Bodhisatta wchodzi do łona swojej matki, pojawia się olśniewające światło, jaśniejsze niż światło devów, i cały dziesięciotysięczny system światowy drży i wstrząsa się.
>
> To naturalne prawo, że po siedmiu dniach matka Bodhisatty umiera i odradza się w Tusicie. Nie umiera ona z powodu porodu ani skutków starzenia się. Bodhisatta przebywał w jej łonie tak, jakby mieszkał w wspaniałym *cetiyi* (stupie). Nie jest możliwe, aby ktoś inny zamieszkał tam później. Matka Bodhisatty, będąc jeszcze w pełni życia, w czasie gdy namiętności istot są silne, nie mogłaby skutecznie strzec swojego łona. Dlatego umiera, takie jest naturalne prawo. (DN-a 14)

Buddhavaṃsa (w. 67) przedstawia inną, bardziej poetycką wersję wezwania devów do Bodhisatty:

> *kālo deva mahāvīra, uppajja mātukucchiyaṃ.*
> *sadevakaṃ tārayanto, bujjhassu amataṃ padaṃ*
>
> „Nadszedł czas, o boski wielki bohaterze, powstań w łonie matki!
>
> Ratując świat wraz z bogami,
> przebudź się do stanu nieśmiertelnego (amato pada)!"[666]

Komentarz do Majjhima podaje szczegóły dotyczące wcześniejszego istnienia Gotamy Buddhy jako devy w Tusita, omawiając jego wspomnienia o poprzednich życiach według imienia, rodu, wyglądu, pokarmu, przyjemności, cierpienia i długości życia. W Tusita jego imieniem było Setaketu. Wśród devów istnieje tylko jeden ród (*ekagotto*). Jego wygląd był złotego koloru (*suvaṇṇavaṇṇa*). Jego pożywienie stanowiła boska ambrozja (*dibbasudhāhāra*). Jego przyjemność to doświadczenie boskiego szczęścia (*dibbasukhapaṭisaṃvedī*), a jego cierpienie to jedynie cierpienie wynikające z uwarunkowanej egzystencji (*dukkhaṃ pana saṅkhāradukkhamattameva*). Jego długość życia wynosiła pełne 576 000 000 lat.

Kiedy Buddha udał się na Tāvatiṃsa, aby nauczać Abhidhammę zgromadzonym devom, jego matka zstąpiła z Tusita, aby posłuchać, i została posadzona na zaszczytnej pozycji po prawej stronie Buddhy (Dhp-a 14:2). W tradycji może istnieć pewne zamieszanie między Tāvatiṃsa a Tusita. W komentarzu Sāriputta zauważa, podczas zstąpienia Buddhy z Tāvatiṃsa: „Nigdy nie widziałem, ani nikt nie słyszał, takich wspaniałych nauk, od tego, który zstąpił z Tusita ze swoją świtą" (tamże). Ten sam werset pojawia się bez kontekstu w Suttanipācie, a komentarz wyjaśnia, że odnosi się to do pierwotnego zstąpienia Buddhy w czasie jego poczęcia. Tekst jednak nie wyjaśnia dobrze wzmianki o „świcie" (*gaṇi*), traktując ją jako odnoszącą się do jego świty devów jeszcze w Tusita, oraz jego świty arahantów na ziemi (Sn-a 4:16).

[666] Tłumaczenie Bhante Nyantusita.

Istota, która stanie się przyszłym Buddhą, Metteyya, teraz przebywa jako deva w Tusita. Jego imię tam to Nātha i mówi się, że nieustannie naucza Abhidhammy zgromadzonym deva.[667]

[667] Zobacz DPPN pod hasłem „Metteyya", które cytuje tylko „tradycję". Jest to tradycja lokalna ze Sri Lanki, gdzie Nātha jest popularnym bóstwem. W średniowiecznej Sri Lance bodhisattwa Avalokiteśvara przekształcił się w boga Nāthę, który następnie został zidentyfikowany z przyszłym Buddhą Metteyyą. Proces ten jest szczegółowo opisany przez Holta w książce *Buddha in the Crown: Avalokiteśvara in the Buddhist Tradition of Sri Lanka*. Dziękuję Bhikkhu Nyanatusicie za wskazanie tego odniesienia.

3:5:28 INNI INNE OSOBY ODRODZONE W TUSITA

W tekstach wspomniane są także inne osoby, które zostały odrodzone w Tusita. Zawsze byli to ludzie o silnym oddaniu dla Dhammy, a w przypadkach, gdzie podano ich poziom osiągnięć, najczęściej byli to *sakadāgāmī*[668]. Tak było w przypadku braci Purāṇy i Isidatty (AN 6:44), a także córki Anāthapiṇḍiki, Sumanā. Mimo że była *sakadāgāmī*, umierała z tęsknoty za mężem. Na łożu śmierci zwróciła się do swojego ojca słowami „mały brat" i myślał on, że jest w delirium, aż Buddha wyjaśnił, że odnosiła się do tego, iż była starsza w sensie duchowym, ponieważ Anāthapiṇḍika był tylko *sotāpanną* (pierwszy etap przebudzenia) (Dhp-a 1: 13).

Kiedy sam Anāthapiṇḍika zmarł, również został odrodzony w Tusita, mając ciało o rozmiarze trzech *gāvuta*, lśniące jak masa złota, ciesząc się *vimāną* i ogrodem rozkoszy. Rozmyślając o tym, jak doszedł do tego szczęśliwego stanu, poczuł wdzięczność wobec swoich nauczycieli i ukazał się w swojej devańskiej postaci na ziemi, aby oddać hołd Buddzie i Sāriputtowi, oświetlając cały klasztor Jetavany (MN-a 143).

Komentarz do Dhammapady opowiada historię świeckiego ucznia, któremu dano wybór między *devalokami*:

> Pewien prawy świecki uczeń wraz ze swoją całą rodziną był bardzo oddany rozdawaniu jałmużny. W końcu zachorował i leżał na łożu śmierci. Poprosił, aby przyszło ośmiu lub szesnastu bhikkhów, którzy by mu recytowali.[669]
>
> Gdy bhikkhowie recytowali Suttę Satipaṭṭhāna, w tej samej chwili sześć rydwanów przybyło z sześciu światów deva, każdy o długości jednej i pół *yojana*, bogato ozdobiony, ciągnięty przez tysiąc koni z Sindhu. Devy wołały: „Pozwólcie, że zabierzemy was do naszego *devaloka*! Patrz, wasze naczynie gliniane zostało złamane; weź naczynie ze złota! Wstań, by wejść do naszego *devaloka* i doświadczyć błogości!"
>
> Świecki uczony, nie chcąc przerywać recytacji Dhammy, zawołał: „Czekaj! Czekaj!" Mnisi myśleli, że są przez niego adresowani i, myśląc, że „nie są tutaj potrzebni" (dosł. *idāni anokāso* „tutaj nie ma miejsca"), wstali ze swoich miejsc i odeszli. Córki zapytały go, dlaczego powiedział mnichom, żeby przerwali recytację. „Nie mówiłem do nich, lecz do deva. Sześć rydwanów deva wisi w powietrzu i woła mnie, każdy do swojego świata." Ale jego córki nie mogły zobaczyć rydwanów.
>
> Świecki uczony zapytał: „Kochana, który świat deva jest najbardziej radosny (*ramaṇīyo*)?" „Drogi ojcze, świat Tusity jest najradośniejszy. Wszyscy Bodhisattwowie oraz rodzice Buddhy mieszkają w Tusicie." Wtedy ojciec powiedział jej: „Weź naszyjnik kwiatów i rzuć go w powietrze, mówiąc: ‚Niech ten naszyjnik przyczepi się do rydwanu z Tusity.'" Zrobiła to. Wieniec zawisł na słupie rydwanu deva z Tusity, ale ludzie tam widzieli tylko wieniec zawieszony w powietrzu. Świecki uczony powiedział im, że wisi na słupie rydwanu i dodał: „Jeśli pomyślicie o mnie i będziecie chcieli odrodzić się blisko mnie, róbcie podobne dobre uczynki jak ja." Po tych słowach zmarł i wstąpił do rydwanu.

---

[668] Sakadāgami — drugi etap oświecenia, "ten, który wraca raz", który po istnieniu jako deva będzie ponownie narodzony jako człowiek tylko raz, aby tam osiągnąć pełne oświecenie jako arahant.

[669] Do dziś w krajach Therawady na pogrzebowych ceremoniach wysyła się mnichów w liczbie parzystej, a na radosne okazje – w liczbie nieparzystej.

> Natychmiast pojawił się w formie deva o wysokości trzech *gavutów*, udekorowany sześćdziesięcioma wózkami ozdób, w towarzystwie tysiąca *accharās* w złotym *vimānie* o rozmiarze dwudziestu pięciu *yojana*, które się dla niego pojawiły. (Dhp-a 1:11)

Już wcześniej widzieliśmy, jak królowa Mallikā narodziła się w Tusicie po spędzeniu siedmiu dni w *nirayi*[670]. Inna osoba, która spędziła tydzień w niższej formie, zanim narodziła się jako deva w Tusita, to bhikkhu Tissa:

> Bhikkhu Tissa otrzymał od swojej siostry ładną tkaninę na szaty. Zanim zdążył przerobić ją na szatę, nagle zmarł na skutek niestrawności i odrodził się jako wesz żyjąca w tej samej tkaninie. Po ceremonii kremacji, bhikkhowie postanowili podzielić się tkaniną między sobą. Wesz usłyszała o tym i zaczęła się niepokoić, biegając tu i tam przez tkaninę, wołając: „Chcą ukraść moją własność!"
>
> W swojej pachnącej komnacie wewnętrznej, Buddha usłyszał ten dźwięk swoim boskim uchem (*dibba sotadhātu*). Polecił wtedy Ānandzie, aby odłożył materiał na szatę na siedem dni, a jego podział odbył się dopiero ósmego dnia.
>
> Później, gdy bhikkhowie zapytali Buddhę o wyjaśnienie tego polecenia, Buddha powiedział im, że bhikkhu Tissa został odrodzony jako wesz i gdyby podzielili jego własność w tym czasie, rozwinąłby wobec nich złe intencje i z tego powodu zostałby odrodzony w *nirayi*. Ale teraz, jako wsza, umarł i odrodził się w niebie Tusita (Dhp-a 18:3).

PODSUMOWANIE

Tusita ma szczególne miejsce w kosmologii ze względu na swoje powiązanie z Dhammą. Pobożni buddyści, jak umierający świecki mężczyzna w przytoczonej historii, mogą mieć aspirację do odrodzenia się tam, a tym samym w obecności Bodhisatty. Wiele istot, które osiągnęły pierwszy lub drugi etap przebudzenia, odradza się tam. Z tego powodu nazywane jest to „najbardziej rozkosznym" z *sagg*, choć na skali opartej wyłącznie na czysto światowych kryteriach, szczęście dwóch wyższych *sagg* je przewyższa (MN 97). Niemniej jednak Tusita jest światem w obrębie płaszczyzny pragnień zmysłowych, a istoty tam przebywające są nadal „podległe więzom zmysłowości, pod panowaniem Māry" (SN 5:7). Pomimo bycia specjalnym miejscem zadowolenia i mądrości, Tusita jest nadal częścią *saṃsāry*. W najlepszym przypadku możemy uznać ją za stację pośrednią na drodze do *nibbāny*.

[670] Zobacz sekcję dotyczącą długości życia w nirayi w § 3:3,9.

3:5:29 DEVA NIMMĀNARATI

Piąty zmysłowy *sagg* to kraina deva *Nimmānarati*. Są to deva „cieszący się tworzeniem". Nazwa pochodzi od palijskiego czasownika *nimminăti*, oznaczającego „budować, kształtować lub tworzyć, tworzyć cudownie" oraz rzeczownika *rati*, „zamiłowanie, przyjemność" (PED). Ich szczególną cechą jest moc tworzenia dowolnego obiektu, którego pragną. „Cokolwiek deva Nimmānarati zechce dla siebie jako obiekt zmysłowy, to tworzą i cieszą się tym, bawią się i oddają radości" (Vv-a 16). „Cokolwiek naturalnego lub sztucznego obiektu (*pakatipaṭiyattārammaṇato*) pragną, to natychmiast to tworzą i cieszą się każdą przyjemnością, którą pragną" (Vibh 18:6). Ich król (*devarājā*) nosi imię Sunimmita (DN 11). Podobnie jak *devarājā* innych krain, przewyższa swoich poddanych w dziesięciu aspektach: w boskiej długości życia, w boskim pięknie, w boskiej szczęśliwości, w boskiej chwale (*dibba yasa*—możliwe, że oznacza większy orszak), w boskiej mocy (*dibba ādhipateyya*—lub „boskie panowanie"), oraz w boskich formach, dźwiękach, zapachach, smakach i obiektach dotykowych (AN 8:36). Gdy świecka kobieta Visākhā, zwana „najwyższą wśród wspierających *Saṅghę*", umarła, odrodziła się jako główna żona Sunimmity (Vv-a 44). Dzień w *devaloku* Nimmānarati odpowiada 800 latom w ludzkim świecie, a ich długość życia wynosi 8000 takich dni, co odpowiada 2 304 000 000 latom w ludzkich terminach (AN 3:71, ang. 3:70). Kiedy istoty tam znajdujące się uprawiają miłość, czynią to tylko poprzez uśmiechanie się do siebie nawzajem (AK 3:5, ang. s. 465).

3:5:30 MANĀPAKĀYIKA DEVA

Manāpakāyika deva to specjalna klasa żeńskich devów Nimmānarati (AN-a 5:33). Nazwa oznacza „o przyjemnej formie" (*manāpa* + *kāya*). Zapisano spotkanie niektórych z tych devów z bhikkhu Anuruddhą. (Anuruddha był najważniejszym spośród uczniów Buddhy w rozwoju osiągnięcia boskiego oka (*dibbacakkhu*), które pozwala na posiadanie mocy wzroku wykraczających poza zwykłe, takie jak zdolność dostrzegania istot niewidocznych dla zwykłego oka).

> Pewnego razu duża liczba *manāpakāyika* deva zbliżyła się do starszego bhikkhu Anuruddhy. Po złożeniu mu pokłonu stanęły z boku i powiedziały: „My, Bhante Anuruddho, jesteśmy devy zwanymi '*manāpakāyika'*. Potrafimy opanować i kontrolować trzy rzeczy. Potrafimy przyjąć dowolny kolor, jaki tylko zechcemy. Potrafimy zdobyć dowolną przyjemność, jaką tylko zechcemy. Potrafimy zdobyć dowolny dźwięk, jaki tylko zechcemy." (Komentarz wyjaśnia to ostatnie jako „dźwięk głosu, dźwięk muzyki oraz ozdobne dźwięki").
>
> Następnie starszy bhikkhu Anuruddha pomyślał: „Niech te devy staną się niebieskie, niech będą niebieskiego koloru, w niebieskich szatach i z niebieskimi ozdobami." Wtedy te devy, znając myśl bhikkhu, stały się niebieskie, w niebieskich szatach i ozdobach.
>
> Następnie starszy Anuruddha pomyślał: „Niech te devy staną się żółte, niech będą żółtego koloru, w żółtych szatach i żółtych ozdobach." Wtedy te devy, znając myśl bhikkhu, stały się żółte, w żółtych szatach i ozdobach.
>
> To samo zdarzyło się, kiedy Anuruddha życzył sobie, by stały się czerwone, a potem białe.
>
> Wtedy jedna z tych dev zaśpiewała, inna zatańczyła, a jeszcze inna zaczęła wydawać muzykę, klaskając w dłonie. Tak jak kiedy bardzo utalentowany pięcioosobowy zespół muzyczny występuje, dźwięk jest przyjemny, kuszący, piękny, uroczy i odurzający, tak samo brzmiał ozdobny dźwięk (*alaṅkārānaṃ saddo*) tych dev. Wtedy starszy Anuruddha powstrzymał swoje zmysły (*indriyāni okkhipi*).
>
> Wtedy te devy (widząc, że Anuruddha zamknął oczy) powiedziały: „Wielki bhikkhu nie cieszy się tym" i zniknęły z tego miejsca.[671]

Reinkarnacja wśród devów *manāpakāyika* uważana jest za szczególną nagrodę dla kobiet, które dobrze wypełniają obowiązki żony. Oto lista ośmiu cech:

1. Idąc do męża, którego rodzice dla niej wybrali, wykonuje wszelkie niezbędne obowiązki i jest uprzejma w swoim zachowaniu i mowie.
2. Czcigodnie traktuje tych, których czci jej mąż.
3. Z zaangażowaniem i starannością zajmuje się obowiązkami domowymi.
4. Dobrze zarządza służbą domową i niewolnikami.
5. Chroni majątek rodziny.
6. Jest wierną świecką wyznawczynią i szuka schronienia w Buddzie, Dhammie i *Sanghze*.
7. Przestrzega pięciu zasad (pięciu wskazań).

[671] AN 8:46. Fraza w ostatnim akapicie w nawiasie pochodzi z komentarza.

8. Jest hojna, ciesząc się z dawania.[672]

[672] AN 8:46. Zobacz też AN 5: 33 and Jāt 269.

3:5:31 NIMMĀNARATI I NATURA PRAGNIENIA ZMYSŁOWEGO

Wraz z Nimmānarati osiągamy drugi najwyższy poziom *kāmabhūmi*, czyli płaszczyzny pragnienia zmysłowego. Obejmuje ona wszystkie istoty na różnych poziomach, które rozważaliśmy do tej pory – od najniższego poziomu *niraya*, przez świat ludzi, aż po światy devów. Istoty w tej sferze istnienia odnoszą się do świata przede wszystkim poprzez zmysły i są najsilniej motywowane pragnieniem przyjemnych obiektów zmysłowych oraz unikaniem nieprzyjemnych. W miarę jak wznosimy się przez światy devów, doświadczenie zmysłowości staje się coraz bardziej wyrafinowane, subtelne i wyszukane. Na poziomie devów Nimmānarati zachodzi jednak zasadnicza różnica względem niższych poziomów. Istoty w niższych światach – w tym ludzie i devy z pierwszych czterech poziomów – mogą cieszyć się jedynie tymi obiektami zmysłowymi, które zostaną im przedstawione. Natomiast devy poziomu Nimmānarati potrafią tworzyć wszystko, czego zapragną (DN 33).

Według *Abhidharmy* wszelkie doświadczenie zmysłowe jest rezultatem przeszłej kammy.[673] Związek przyczynowy jest bardziej bezpośredni i oczywisty w światach devów niż wśród ludzi. Widzieliśmy, jak *vimāny*, gaje rozkoszy i inne przyjemności zmysłowych *sagg* pojawiają się – jakby cudownie – w pełni ukształtowane dzięki sile *kusala kammy* („zręcznych czynów") istot, które się tam odrodziły. Wśród devów Nimmānarati ten proces jest jeszcze bardziej natychmiastowy. Moc ich zasługującej kammy jest tak wielka, że mogą przejawiać dowolny pożądany obiekt wedle własnej woli.

Pierwszy wers Dhammapady stwierdza:

> Wszystkie rzeczy mają umysł jako swój początek, umysł jest ich źródłem, wszystkie są umysłem stworzone.

Na poziomie devów Nimmānarati ta fundamentalna zasada rzeczywistości saṃsāry objawia się w sposób szczególnie wyraźny.

[673] Zobacz Abhidh-s, CMA Ch 4 and Vism Ch 14.

3:5:32 PARANIMMITAVASAVATTI DEVY

Devy Paranimmitavasavatti stanowią najwyższy poziom w sferze pragnienia zmysłowego, której granicę wyznacza Avīci *niraya* u dołu i właśnie ten świat u góry (DN-a 15). Nazwa oznacza „tych, którzy władają tworami innych" (*para* = „inny", *nimmita* = „stworzony obiekt", *vasa* = „władza lub kontrola", *vatti* = „sprawować, wykonywać"). Jeden dzień w świecie Paranimmitavasavatti równa się 1600 latom ludzkim, a ich długość życia wynosi 16 000 lat devów, z których każdy składa się z 360 takich dni (AN 3:71, ang. AN 3:70). Przekłada się to na 9 216 000 000 lat ludzkich. Ich król (*devarāja*) nosi imię Vasavatti i uważany jest za najwyższego spośród tych, którzy doświadczają przyjemności zmysłowych (Vibh-a 17:5).

Te devy nie tworzą własnych przyjemności zmysłowych, lecz sprawują pewną władzę nad devami niższego poziomu, którzy przejawiają pożądane przez nich obiekty. „Cokolwiek pojawi się w ich umyśle, inni, nad którymi sprawują władzę, poznają to i tworzą ten przedmiot" (Vibh-a 18:6). Tymi „innymi" muszą być devy Nimmānarati — jako jedyne posiadające zdolność tworzenia pożądanych obiektów wedle woli.

> Devy Paranimmitavasavatti cieszą się tworami innych. Inni, poznawszy ich umysł, tworzą wszelkie obiekty przyjemności, których tamci pragną. Właśnie w tym zakresie sprawują nad nimi władzę. Jak poznają umysł devów Paranimmitavasavatti? Jest to zgodne z naturą ich służby (*pakatisevanavasena*). Tak jak zręczny kucharz wie, co król chce zjeść, i przygotowuje tego dużo, tak samo oni wiedzą, czego pragną devy Paranimmitavasavatti. I dlatego — w sposób naturalny (*pakatiyā*) — poznawszy, jakie obiekty zmysłowe sprawiają przyjemność, właśnie takie tworzą. (DN-a 33)

Ponieważ devy Paranimmitavasavatti zajmują najwyższą pozycję w *kāmabhūmi* („sferze pragnienia zmysłowego"), ich przyjemności zmysłowe są najbardziej wyrafinowane i subtelne. Dlatego spośród wszystkich istot, które przyjmują fizyczne pożywienie, ich pokarm jest najbardziej delikatny i subtelny (MN-a 9). *Abhidharmakośa* informuje nas, że uprawiają miłość po prostu przez spoglądanie sobie w oczy (AK 3:5, tłum. ang. s. 465). Jak już wcześniej widzieliśmy, tekst ten opisuje stopniowe uszlachetnienie seksualności w miarę wznoszenia się przez kolejne poziomy *devalok*. Należy jednak zauważyć, że jest to źródło Sarvāstivādy[674]. Komentarze tradycji Theravādy znały tę doktrynę, lecz ją odrzuciły. Cytowany wyżej fragment kontynuuje:

> Ci, nad którymi sprawują władzę, służą im poprzez stosunek seksualny (*methunaṃ sevanti*). Jednak niektórzy starsi mówią: „Jedynie trzymanie za ręce, jedno spojrzenie, jedno uśmiechnięcie się wystarcza, aby zrealizować akt przyjemności." W komentarzu (*aṭṭhakathā*, czyli starym komentarzu syngaleskim, na którym oparto dzieło Buddhaghosy) to jest odrzucone: „Ale tak nie jest, ponieważ nie jest możliwe dokonanie aktu seksualnego bez dotykania ciała. Ponieważ przyjemność zmysłowa jest naturalna także w sferze pragnienia zmysłowego" (DN-a 33).

Możemy jedynie spekulować, dlaczego komentatorzy tradycji Theravādy odrzucili ten opis coraz bardziej wyrafinowanej seksualności w devalokach, koncepcję, która jest intuicyjnie pociągająca i spójna z tym, co inaczej wiemy o tych światach. Może to być oparte na nauce

[674] *Sarvāstivāda* była ważną wczesną szkołą buddyjską w Indiach, która doktrynalnie była bliska *Theravādzie* w większości kwestii.

Abhidharmy, że tylko zmysł dotyku może bezpośrednio wywołać przyjemne uczucie.[675] Jeśli punkt widzenia komentatorów Pali jest poprawny, rodzi to kolejną interesującą spekulację: czy devy Nimmānarati są głównie kobiece, a devy Paranimmitavasavatti całkowicie lub głównie męskie? Jest tu niewiele danych, ale poza ich królem, Sunimmitą, jedynymi devami Nimmānarati wspomnianymi w źródłach są kobiety, a jak widzieliśmy, to właśnie jest miejsce odrodzenia wiernych żon.[676] Rozważając takie kwestie poruszone przez teksty, nie należy zapominać, że starożytni Indusi, którzy je stworzyli, byli produktami patriarchalnej kultury, a ich założenia dotyczące odpowiednich ról płciowych były bardzo różne od naszych.

WNIOSKI

Dotarliśmy teraz do szczytu sfery pragnienia zmysłowego. W królestwie poniżej tego, istoty są w stanie stworzyć dowolny pożądany obiekt prostym aktem woli. Może się to wydawać ostatecznym limitem, do którego można dojść w spełnianiu pragnień zmysłowych, ale istnieje coś jeszcze lepszego. Devy Paranimmitavasavatti nie muszą nawet przejmować się wykonywaniem aktu woli, by zaspokoić swoją zmysłowość. Istnieje tu dziwny paradoks. Z jednej perspektywy, możemy wyobrazić ich sobie jako wszechwładnych władców, podporządkowujących innych swojej woli, jak sugeruje ich nazwa. Jednak równie łatwo można je postrzegać jako całkowicie biernych konsumentów obiektów zmysłowych: „po poznaniu, czego chcą, po prostu te obiekty, które sprawiają przyjemność, tworzą (devy służebne)". W całej sferze pragnienia zmysłowego, istoty dążą i cierpią, by osiągnąć swoje pożądane obiekty. Tutaj widzimy, że ostateczny cel, szczyt doświadczenia zmysłowości, to całkowicie bezcelowe istnienie pełne leniwej przyjemności.

[675] zobacz Bodhi, CMA pp. 117–18.
[676] Zobacz AN 5:33 & AN 8:46.

3:5:33 MĀRA

Jest jeden mieszkaniec królestwa Paranimmitavasavatti, który ma bardzo szczególne znaczenie w kosmologii. To Māra: kusiciel, dręczyciel i przeciwnik tych, którzy podążają ścieżką wyzwolenia. Chociaż królestwo Paranimmitavasavatti jest rządzone przez devarāję Vasavattiego, Māra nie podporządkowuje się jego władzy, lecz razem ze swoją własną świtą rządzi jednym regionem tego królestwa „jak buntowniczy książę w przygranicznej prowincji" (MN-a 1). Māra jest bardzo potężnym bóstwem; nazywa się go „najwyższym z władców" (*ādhipateyya*, dosł. „pan nad panami") (AN 4:15) i jego władza obejmuje całą sferę pragnienia zmysłowego.

Percepcje zmysłowe i przyjemności zmysłowe są określane jako „królestwo Māry, sfera Māry, przynęta Māry i pastwisko Māry" (MN 106). Māra uczynił swoim celem zapobieganie ucieczce jakiejkolwiek istoty z tej sfery, którą postrzega jako swoją. Imię *Māra* pochodzi od *maraṇa*, „śmierć".[677] „Te istoty, które pragną wyjść poza jego królestwo, on zabija (*māreti*), jeśli tylko może, a jeśli nie może, pragnie ich śmierci (*maraṇaṃ*), stąd nazywany jest Mārą" (Sn-a 1:2). Nieco inne wyjaśnienie jego imienia podane jest w innym miejscu: „on podżega istoty do ich zguby, a tym samym powoduje ich śmierć" (Ud-a 6:1). Znaczenie Māry w kosmologicznym porządku ukazuje fragment z Milindapañhy, który wymienia osiem rzeczy, które są „potężne i wyjątkowe" (*mahanto*, *so eko yeva*) na świecie; Māra jest wymieniony wśród wybitnych towarzyszy Buddhy, ziemi, morza, Góry Sineru, przestrzeni, Sakki i Mahābrahmy.[678] Władza Māry sięga nawet poza jego specjalne królestwo sfery pragnienia zmysłowego. Mówi się, że pięć agregatów (*khandha*) jest mu podległych (SN 23:1), a nawet, że jego królestwo obejmuje całą *saṃsāra* (ANa 8:29). Każde z tych stwierdzeń można uznać za ekwiwalent całego uwarunkowanego istnienia, obejmującego również te sfery poza sferą pragnienia zmysłowego. W rzeczywistości zobaczymy poniżej przypadki, w których wpływ Māry rozciąga się na świat brahmów, którzy istnieją na wyższym poziomie niż zmysłowe devy, w tym także sam Māra.

Māra jest czasami używany jako metafora lub synekdocha, a *Komentarz Dīghā* rozróżnia cztery „Māry": Māra jako agregaty ciała-umysłu (*khandhamāra*), Māra jako śmierć (*maccumāra*), Māra jako zanieczyszczenia (*kilesamāra*) oraz Māra jako deva (*devaputtamāra*).[679] Ten ostatni to unikalna istota, potężny deva o imieniu Māra. To ta istota jest przedmiotem tego rozdziału.

Cechy charakterystyczne Māry można poznać, analizując jego różne przydomki:

> **Pāpimā** – „Zły" ponieważ jest „nadzwyczajnie zły".
>
> **Kaṇha** – „Czarny" ponieważ jest „obdarzony ciemnym kamma".
>
> **Antaka** – „Koniec Twórca" ponieważ stara się „doprowadzić do końca tych, którzy posiadają cnoty, poczynając od braku przywiązania".
>
> **Namuci** – „Brak Wyzwolenia" ponieważ „bez praktyki duchowej istoty nie są wyzwolone" z jego mocy.

---

[677] Zobacz *PED*. Słowo *Māra* jest czasami używane jako personifikacja „śmierci", na przykład w SN 23:1 i SN-a 35:48.

[678] Mil 5:1,1, tłumaczenie angielskie v2, s. 43–44. „Unikalny" w tym kontekście oznacza, że tylko jedna z tych istot może istnieć w systemie świata w danym czasie.

[679] *DN-a* 1. *Visuddhimagga* dodaje jeszcze jedno rozróżnienie, *Māra* jako formacja kamma, *ābhisaṅkhāramāra* (Vism 7.59).

Pamattabandhū – „Krewny Niedbałych” zwany tak albo dlatego, że „ci, którzy są nieuważni, związują (*bandhati*) się w jego sidła, albo dlatego, że są uważani za jego krewnych (*bandhū*)”.[680]

Podobnie jak w przypadku Sakki i innych ważnych postaci w tych królestwach, określenie *Māra* powinno być traktowane jako urząd, a nie osobiste imię. Māra jest, jak wszystkie inne istoty, śmiertelny i kiedy umiera, pojawia się nowy Māra, który zajmuje jego miejsce.[681]

[680] *DN-a* 16, wyjaśnienia z subkomentarza.
[681] Zobacz historię w *Māratajjanīya Sutta*, MN 50, omówioną poniżej w § 3:5,40.

3:5:34 MĀRA I BUDDHA I—PRZED PEŁNYM OŚWIECENIEM

Największym zagrożeniem dla władzy Māry jest pojawienie się Buddhy w świecie. Nie tylko że Buddha jest w pełni uwolniony od mocy Māry, ale również naucza niezliczone liczby innych ścieżki wyzwolenia. Dlatego Māra zrobił wszystko, co w jego mocy, aby uniemożliwić Siddhatthcie Gotamie osiągnięcie stanu Buddhy, a gdy mu się to nie udało, próbował utrudnić postępy jego nauk. Teksty Pali opisują wiele epizodów, w których Māra stawia czoła Buddzie. Pierwszy z nich, chronologicznie, miał miejsce, gdy książę Siddhattha podjął decyzję o porzuceniu życia świeckiego i opuszczał miasto, siedząc na swoim wiernym koniu Kanthace:

> W tym momencie Māra pomyślał: „Zawracam Bodhisattę." Przyszedł w to miejsce i stojąc w powietrzu powiedział: „Drogi panie, nie odchodź. Za siedem dni Manifestuje się dla ciebie Skarb Koła. Zdobędziesz imperium nad czterema wielkimi kontynentami i ich świtą składającą się z dwóch tysięcy wysp. Zostań tutaj, drogi panie."
>
> „Kim jesteś?"
>
> „Jestem Vasavatti."
>
> „Māro, już wiem, że Skarb Koła manifestuje się dla mnie. Imperium nie jest moim celem. Stanę się Buddhą i sprawię, że dziesięciokrotny światowy system rozbrzmi."
>
> Māra pomyślał: „Od tego dnia, kiedy tylko pojawi się w jego umyśle chwila pożądania, złej woli lub okrucieństwa, będę to wiedział." Czekając na okazję, niczym cień, podążał za Bodhisattą, nie odwracając się.
>
> Ale Bodhisatta, odrzucając posiadanie imperium Koła Zwycięzcy jak kawałek plwociny, opuścił miasto z wielką godnością. (Jāt-nid 2)

Status Władcy Koła (*cakkavatti*) to najwyższe osiągnięcie świeckie, a odrzucenie tego oznacza wyrzeczenie Bodhisatty z całej *saṃsāry*.[682] Dlatego zagrożenie dla władzy Māry było bardzo wielkie, a on postanowił mieć na oku tego jednego. Jednym z interesujących szczegółów jest to, że Māra fałszywie przedstawia się jako Vasavatti, ale to nie oszukuje księcia Siddhattę. Zobaczymy poniżej inne przykłady, w których Māra pojawia się pod fałszywym wizerunkiem.[683]

Następnie słyszymy o Mārze, gdy Bodhisatta siedział nad brzegiem rzeki Nerañjara. Z tego miejsca możemy wnioskować, że był to koniec sześciu lat praktykowania ascezy przez Bodhisattę, tuż przed jego ostatnią próbą pod Drzewem Bodhi. Z powodu skrajnego postu, Bodhisatta był w tym czasie bardzo wychudzony. Werset w Padhāna Sutta opowiada, jak Māra ponownie próbował odciągnąć Bodhisattę od jego ścieżki:

> „Dążyłem do celu nad brzegiem rzeki Nerañjara,
>
> Starałem się poprzez medytację, aby osiągnąć wyzwolenie od więzów.
>
> Namuci, mówiąc współczującym głosem, podszedł do mnie:

[682] Dla *cakkavatti* zobacz § 3:1,10

[683] Malalasekera, w swoim artykule na temat Māry w *DPPN*, przedstawia teorię, że Māra i Vasavatti byli pierwotnie jedną istotą, a dopiero później zostali rozróżnieni, częściowo na podstawie tego fragmentu. Nie uważam tej teorii za przekonującą i sądzę, że bardziej bezpośrednie wyjaśnienie polega na tym, że Māra po prostu kłamał, aby ukryć swoją tożsamość.

„Jesteś wychudzony, masz zły kolor. Jesteś bliski śmierci.

W tobie jest tysiąc części śmierci na jedną część życia.

Życie jest lepsze, panie. Żyj i gromadź zasługi.

Podążaj świętym życiem, wykonuj ofiarę ogniową!

Wielka zasługa zostanie zgromadzona, po co podejmować te wysiłki?

Trudna jest droga dążenia, trudna do wykonania, trudna do osiągnięcia."

Te wersety wypowiedział Māra, stojąc blisko Buddhy.

Kiedy Māra tak przemówił, Błogosławiony odpowiedział:

„Pamattabandhu, Pāpima, z zamiarem przyszedłeś tutaj.

Nie potrzebuję najmniejszych zasług.

Dla tych, którzy mają cel zasługi, to im Māra jest godny przemowy.

We mnie znajdują się wiara, energia i mądrość.

Zaiste jestem zdecydowany, czemu pytasz o życie?

Strumienie i rzeki, ten wiatr wysusza.

Dlaczego moja krew miałaby nie wyschnąć, gdy się wysilam?

Krew wysycha, flegma i żółć znikają.

W wyniku wyniszczenia ciała, umysł staje się lepiej oczyszczony.

Więcej uważności, mądrości i samādhi zostaje ustanowione.

Ten umysł nie szuka przyjemności zmysłowych, oto oczyszczona istota.

Zmysłowość to twoja pierwsza armia, drugą jest niezadowolenie, mówię.

Trzecią jest głód i pragnienie, czwartą nazywam pożądaniem.

Piątą jest lenistwo i otępienie, szóstą nazywam tchórzostwem.

Siódmą jest wątpliwość, ósmą hipokryzja i obojętność.

Zysk, sława i cześć, i chwała zdobyte niewłaściwie,

Mając wysoką opinię o sobie, poniżając innych

To twoje armie Namuci, uderzająca siła Kaṇhy,

Której żaden tchórz nie pokona. Pokonanie ich to droga do błogości."

„Moje życie uważam za równie nieistotne jak ten pasek trawy muñja.

Lepiej umrzeć na polu bitwy, niż żyć pokonanym.

Niektórzy samaṇowie i brāhmani są pogrążeni, nie widzą.

Ścieżki, którą podążają dobrzy, nie znają.

Widzę armię wokół, a Mārę i jego wierzchowca.

Idę do bitwy, nie będę poruszony ze swojego miejsca.

Tę armię, której nie mogą pokonać ani świat, ani jego devy,

Złamie mądrością, jak niezapaloną misę kamieniem.

Opanowawszy myśli, z dobrze ugruntowaną uważnością,

Będę wędrował z kraju do kraju, ucząc wielu uczniów.

Ci wysłani, pilni naśladowcy mojej nauki,

Wolni od pragnienia pójdą, i gdziekolwiek pójdą, nie będą smutni." (Sn 3:2)

Ten prosty tekst stał się rdzeniem wielu późniejszych dodatków w literaturze, gdy historia spotkania Buddhy z Māra przy rzece Nerañjara została rozbudowana o liczne dodatkowe szczegóły[684]. Najbardziej rozwinięta wersja tej historii znajduje się w wprowadzeniu do opowieści Jātaka. Warto przetłumaczyć ten fragment w całości. Po krótkiej suttcie cytowanej powyżej, ta wersja Jātaka jest następnym przedstawieniem wydarzenia, które stało się centralnym punktem opowieści o Māra i Buddzie. Ma to również znaczenie, ponieważ pochodzi z wczesnego źródła uznawanego za autorytatywne przez tradycję Therawady:

> Bodhisatta, odwróciwszy plecy do Drzewa Bodhi, a twarz skierowawszy na wschód, złożył zdecydowane postanowienie:
>
> „Niech skóra, ścięgna i kości rozpadają się,
>
> niech ciało wyschnie do ostatniej kropli krwi.

[684] Jedna z najbardziej znanych wczesnych wersji tej historii znajduje się w *Buddhacarita*. W czasach współczesnych, od Josepha Campbella po Thich Nhat Hanha, wszyscy opowiadali tę historię na nowo.

Dopóki nie osiągnę całkowitego oświecenia, będę związany z tym miejscem."

Usiadł w niezwyciężonej pozycji, nie do poruszenia nawet przez setki błyskawic.

Wówczas devaputta Māra pomyślał: „Książę Siddhattha pragnie wyjść poza moją moc, nie pozwolę mu teraz odejść." Poszedł do armii Māry (*mārabala*) i poinformował ich o tej sprawie. Krzycząc pochwały Māry, armia Māry wyruszyła. Armia Māry (*mārasena*) rozciągała się na dwanaście *yojana* przed nim, na lewo i prawo dwanaście *yojana*.

Za nim sięgała do ściany cakkavāla (czyli do krawędzi świata), nad nim dziewięć *yojana*. Dźwięk ich okrzyków, jakby ziemia zaczynała pękać, był słyszalny przez tysiąc *yojana*. Następnie Māra, na swoim słoniu Girimekhala, wysokim na sto pięćdziesiąt *yojana*, stworzył tysiąc ramion i wziął różne rodzaje broni. Reszta towarzyszy Māry nie miała tych samych broni. Przybierając różne kolory i twarze, ruszyli, by pokonać Wielki Byt.

Wtedy devy z dziesięciotysięcznego systemu światów zaczęli wygłaszać pochwały Wielkiego Bytu. Devarājā Sakka stanął, dmuchając w swoją muszlę Vijayuttara. Ta muszla miała długość stu dwudziestu *hattha* (czyli łokci). Gdy tylko w nią dmuchano, dźwięk rozbrzmiewał przez cztery miesiące, aż w końcu milknął. Król węży, Mahākāla, stanął, chwaląc Bodhisattwę w ponad stu strofach. Mahābrahmā stał, niosąc biały parasol. Jednak kiedy armia Māry zbliżyła się do Bodhimaṇḍa (miejsca przebudzenia), żaden z tych bogów nie potrafił utrzymać swojej pozycji. Stojąc naprzeciwko, wszyscy uciekli. Czarny król Nāga zanurkował w ziemię i udał się do swojego pięciuset *yojana* królestwa węży, Mañjerika, gdzie usiadł, zakrywając twarz obiema rękami. Sakka, kładąc muszlę Vijayuttara na swoich plecach, udał się na krawędź systemu światów. Mahābrahmā, stawiając biały parasol na szczycie systemu światów, uciekł do Brahmāloki. Żaden bóg nie był w stanie pozostać; Wielki Byt siedział zupełnie samotnie.

Māra powiedział do swojej armii: „Nie ma nikogo innego jak ten Siddhattha, syn Suddhodany. Nie możemy stawić mu czoła z przodu, zaatakujemy z tyłu." Wielki Byt rozejrzał się na trzy strony i zobaczył, że wszyscy bogowie uciekli, pozostawiając miejsce puste. Ponadto dostrzegł armię Māry rozciągającą się po północnej stronie. „Jestem tylko jedną osobą, a przeciwko mnie jedynie ten ogromny wysiłek siły jest podejmowany. W tym miejscu nie ma matki, ojca, brata ani żadnego innego krewnego. Ale dziesięć *pārami* (cnót duchowych rozwijanych przez wiele żyć) od dawna były moimi wiernymi towarzyszami. *Pārami* będą moim mieczem i moją tarczą, dzięki którym pokonam tę armię." Tak więc usiadł, kontemplując *pārami*.

Wtedy Māra powiedział: „Sprawię, że nawet Siddhattha ucieknie" i wywołał tornado. W okamgnieniu wiatr wzniósł się z czterech stron. Rozrywał szczyty gór o długości pół *yojana*, jednej *yojana*, dwóch *yojana*, trzech *yojana*, wyrywał lasy roślin i drzew, wokół wioski i miasta były zniszczone. Jednak dzięki zasługom Wielkiego Człowieka, jego siła została zniszczona. Gdy wiatr dotarł do Bodhisatty, nie zdołał nawet poruszyć brzegiem jego szaty. Następnie Māra powiedział: „Zatopię go wodą, zabiję go". I wywołał wielką powódź. Dzięki swojej mocy zgromadził setki i tysiące chmur, które złączyły się w jedno jak dach, a deszcz lał się z nich. Moc deszczu rozdzielała ziemię, a wody sięgały wierzchołków drzew. Jednak nie zdołały zwilżyć szaty Wielkiego Człowieka, ani o tyle, co kropla rosy. Następnie wywołał deszcz kamieni. Bardzo wielkie góry, dymiące i płonące, spadały z nieba. Lecz po dotarciu do Bodhisatty zamieniały się w naszyjniki z kwiatów deva. Potem wywołał deszcz broni. Mieczów jednosiecznych i dwusiecznych oraz strzał dymiących i płonących spadały z nieba. Te również, po dotarciu do Bodhisatty, zamieniały się w kwiaty

deva. Następnie wywołał deszcz węgla drzewnego. Węgiel o barwie kwiatów *kiṃsuka* (czyli jaskrawoczerwony) spadał z nieba. U stóp Bodhisatty zamieniał się w posypkę z kwiatów deva. Potem wywołał deszcz gorącego popiołu. Bardzo gorącego, o barwie ognia, popiół spadał z nieba. U stóp Bodhisatty spadał proszek sandałowy deva. Następnie wywołał deszcz piasku. Niezwykle drobny piasek, dymiący i płonący, spadał z nieba. U stóp Bodhisatty spadały kwiaty deva. Następnie wywołał deszcz błota. Błoto, dymiące i płonące, spadało z nieba. U stóp Bodhisatty spadała maść deva (*dibbavilepana*). Następnie, myśląc: „Przez strach sprawię, że Siddhattha ucieknie", wywołał ciemność. Ciemność o czterech kończynach rozciągała się, jakby miała postać istoty. Gdy dotarła do Bodhisatty, została rozproszona, jak przez blask słońca.

W ten sposób Māra, poprzez te dziewięć ataków, tornada itd., nie zdołał sprawić, by Bodhisatta uciekł. Māra zawołał do swoich wojsk: „Dlaczego stoicie tam, służalcze![685] Złapcie tego księcia Siddhaththę, zabijcie go, sprawcie, by uciekł!" Po przemówieniu do swojej drużyny, siedząc na grzbiecie swojego słonia Girimekhali, chwycił swoje koło-uzbrojenie, Cakkāvudę, i podszedł do Bodhisatty. „Siddhattha, wstań z tego miejsca. Ty go nie zdobyłeś (*pāpuṇāti*), to zostało zdobyte przeze mnie" - powiedział. Wielki Człowiek usłyszał to i odpowiedział następująco: „Māro, przez ciebie dziesięć pāramī nie zostało doprowadzonych do doskonałości — ani mniejsze pāramī, ani wyższe pāramī. Nie zostało przez ciebie porzuconych pięć wielkich wyrzeczeń. Nie dążyłeś do wiedzy, ani do dobra tego świata. Droga przebudzenia nie została doskonała przez ciebie. Przeze mnie wszystkie te rzeczy zostały ukończone, więc nie przez ciebie, ale przeze mnie to miejsce zostało zdobyte."

Māra był wściekły, a nie mogąc wytrzymać swojego gniewu, uwolnił swoje koło-uzbrojenie w stronę Wielkiej Osoby. Dzięki kontemplacji dziesięciu *pārami* przez Buddhę, koło-uzbrojenie zamieniło się w baldachim kwiatów nad nim. W każdej innej chwili, gdy z gniewem Māra rzuciłby koło z ostrzami, mogłoby ono przeciąć solidny kamienny filar jak trzcina bambusowa. Lecz teraz spoczęło ono tam, jako baldachim z kwiatów. Reszta towarzyszy Māry powiedziała: „Teraz z pewnością wstanie ze swojego miejsca i ucieknie!" i rzucili w jego stronę gigantyczne kamienne młoty. Lecz Wielka Osoba kontemplowała dziesięć *pārami*, a młoty spadły na ziemię, stając się gronami kwiatów. Devowie stojący na krawędzi świata rozciągnęli szyje i podnieśli głowy. „Stracona, ach, próba księcia Siddhatthy, by osiągnąć szczyt stawania się. Co właściwie może on zrobić?"

Wtedy Wielka Osoba powiedziała: „Po ukończeniu *pārami*, miejsce bodhisatty w dniu oświecenia (*bodhisattānaṃ abhisambujjhanadivase pattapallaṅko*) zostało zdobyte przeze mnie." I powiedział do Māry: „Māro, kto był świadkiem twojego dawania darów?" Māra wyciągnął rękę w stronę armii Māry i powiedział: „Każdy z nich był świadkiem." W mgnieniu oka armia Māry zawołała: „Widziałem to! Widziałem to!" wydając dźwięk jak pękająca ziemia. Wtedy Māra powiedział do Wielkiej Osoby: „Siddhattho, kto był świadkiem twojego dawania darów?" Wielka Osoba odpowiedziała: „Masz świadków świadomych (*sacetana*) twojego dawania darów, ale ja nie mam tutaj żadnego świadomego, który mógłby być świadkiem. Pomińmy już dawanie darów przeze mnie w pozostałych moich narodzinach — stańmy tylko przy staniu się Vessantarą, tej egzystencji wielkiego dawania, która miała miejsce siedemset razy; [a ty,] istoto pozbawiona świadomości (*acetana*) wielka, solidna masa ziemi (*ghanamahāpathavī*) jest moim świadkiem." Z pod swojej szaty wyciągnął prawą rękę i oświadczył: „Czy byłeś

[685] "Bhaṇe" to termin używany do zwracania się do osób niższej rangi lub podwładnych

świadkiem, czy też nie byłeś świadkiem moich siedmiuset wielkich aktów dawania w moim wcieleniu jako Vessantara?" Wyciągnął rękę ku powierzchni wielkiej ziemi, a wielka ziemia odpowiedziała: „Byłem świadkiem ciebie w tamtym czasie," jakby z setkami okrzyków, tysiącami okrzyków, setkami tysięcy okrzyków. Tak armia Māry została pokonana.

Wtedy słoń Grimekhala, powiedział do Wielkiej Osoby: „Od ciebie, Siddhattho, otrzymano wielki dar, najwyższy dar." Kontemplując dar Vessantary, słoni Girimekhala, który miał wysokość stu pięćdziesięciu *yojana*, zgiął swoje kolano ku ziemi. Armia Māry rozbiegła się w różne strony, nie idąc tą samą drogą. Zrzucając swoje nakrycia głowy i odzież, uciekli przed siebie, biegnąc w kierunku, w którym patrzyli. Wtedy zgromadzenie deva, widząc ucieczkę armii Māry, ogłosiło: „To narodziny klęski Māry! Książę Siddhattha odniósł zwycięstwo, zróbmy pują zwycięstwa!" Nāgi wołali do nāgów, *supaṇṇy* do *supaṇṇ*, deva do deva, a brahmy do brahmów. Z kwiatowymi girlandami w rękach przybyli do miejsca oświecenia Wielkiej Osoby. Reszta deva z dziesięciotysięcznego światowego systemu oddała cześć, trzymając kwiaty, i stała, chwaląc go różnymi słowami. Słońce jeszcze nie zaszło, kiedy Wielka Osoba rozproszyła armię Māry. Drzewo bodhi oddało cześć, obsypując jego szaty kwiatami. (Jāt-nid 2)

Porównując tę wersję z wcześniejszą wersją znajdującą się w Padhāna Sutta, najbardziej oczywistą różnicą jest natura armii Māry. W Padhāna Sutta dziesięć armii Māry traktowane jest jako metafory różnych zanieczyszczeń umysłowych, takich jak zmysłowość, niezadowolenie i inne. W wersji Jātaka te zanieczyszczenia nie są wspomniane, a armie są w pełni personifikowane jako demoniczne istoty mające na celu fizyczną szkodę Bodhisatty. Niemniej jednak, nie powinniśmy nadmiernie interpretować Padhāna Sutta w sposób metaforyczny, na przykład interpretując samego Māry jako metaforę. W tekście nie ma podstaw, by uważać, że Māra sam w sobie jest jedynie psychologicznym stanem Bodhisatty — na pewno jest przedstawiany jako realna istota[686]. Zauważmy również ukrytą paralelę z kanoniczną wersją, w której lista „armii" Māry składa się z dziesięciu zanieczyszczeń umysłowych; w tym komentarzu Māra przeprowadza dziesięć ataków na Bodhisattę różnymi rodzajami broni, a Bodhisatta stawia im opór dziesięcioma *pārami*. Dziesięć ataków Māry, w których wywołuje on gwałtowne burze różnych rodzajów, kończące się użyciem osobistej magicznej broni, jest identyczne z tymi, które zostały użyte przez yakkhę Āḷavakę w historii jego spotkania z Buddhą[687]. Większość pierwszych siedmiu ataków reprezentuje żywioły natury: ziemię, powietrze, ogień i wodę. Czwarty atak, deszcz broni, które są artefaktami technologicznymi, może reprezentować albo zanieczyszczenie gniewem, albo bardziej zasadniczo, element świadomości. Ósmy, błoto, reprezentuje powódź brudu, cechę często kojarzoną z niższymi światami, podobnie jak dziewiąta ciemność. Niemożliwe jest, by stwierdzić, czy jedna z tych historii została zaczerpnięta z drugiej, czy też ta lista, wspólna dla obu, miała znaczenie aprioryczne jako reprezentacja wszystkich sił świata uwarunkowanego, znajdujących się pod dowództwem obu tych potężnych istot.

Ucieczka devów w obliczu armii Māry nie powinna być postrzegana jako zwykłe tchórzostwo; Sakka, na przykład, posiada atrybut bóstwa-wojownika, który zwyczajowo toczy wojny z asurami. To wycofanie się devów mówi nam coś o naturze *saṃsāry*. Z wyjątkiem Brahmy, wszystkie te istoty niebiańskie i nāgowie, niezależnie od swojej potęgi, pozostają częścią sfery pożądania zmysłowego, a całe ich istnienie koncentruje się wokół zaspokajania zmysłowych

[686] Zakończenie tej sutty, zacytowane poniżej, jasno to wyjaśnia.
[687] Uwaga odnotowana w Sn-a 1:2. Dla opowieści o Āḷavace zobacz sekcję o yakkhach w § 3:4,2.

pragnień. Nie są oni w stanie przeciwstawić się Mārze nie z powodu braku umiejętności wojennych, lecz dlatego, że on uosabia to, co stanowi istotę ich własnego bytu. Te devy, z ich *vimāna* i stadami uroczych tancerek, były bezsilne wobec istoty, która stoi na szczycie jako personifikacja zmysłowości. Przypadek Mahābrahmy jest nieco inny, ponieważ brahmowie znajdują się w sferze poza pożądaniem zmysłowym. Jednak wpływ Māry rozciąga się nawet na *rūpabhūmi* sferę formy, gdzie rezydują brahmowie. Tutaj jego bronią nie jest już zmysłowość, ale duma, błędny pogląd i pragnienie istnienia (*bhavataṇhā*)[688]. Warto zauważyć, że ucieczka Mahābrahmy nie była całkowicie chaotyczna, ponieważ zdążył on zasadzić biały parasol — starożytny indyjski symbol suwerenności — na szczycie świata (najprawdopodobniej Góry Sineru). Tym samym przynajmniej zakwestionował zwierzchność Māry, choć z bezpiecznej odległości.

Kulminacją tego epizodu jest dotknięcie ziemi przez Bodhisattę i wezwanie jej na świadka, co natychmiast rozprasza armię Māry w panice i ucieczce. Wizerunek Buddhy w mudrze „dotykania ziemi", z jedną ręką wyciągniętą w dół tak, że opuszki palców dotykają ziemi, stał się później ulubionym motywem w sztuce buddyjskiej, a historia ta była opowiadana z różnymi wariantami przez kolejne pokolenia. Warto więc dokładnie przyjrzeć się wersji z Jātaki, która jest najstarszą zachowaną.

Māra zakwestionował prawo Bodhisatty do siedzenia w tym miejscu, miejscu o kosmicznym znaczeniu. Było to *Bodhimaṇḍa*, „miejsce przebudzenia". Słowo *maṇḍa* jest skrótem od *maṇḍala*, co oznacza krąg[689]. To konkretne miejsce na ziemi zostało wybrane przez wszystkich poprzednich Buddhów i jest jedynym miejscem, w którym możliwe jest osiągnięcie staniu Buddhy (MN-a 26; Jāt-nid 2). Māra rzuca wyzwanie Bodhisatcie, mówiąc, że „nie zdobył" on prawa do siedzenia w tym miejscu. Użyty w Pāli czasownik to *pāpuṇāti*, który PED definiuje jako: „osiągnąć, dojść do, zdobyć, otrzymać, dotrzeć, nauczyć się", a sens tutaj jest taki, że prawo do siedzenia w Bodhimaṇḍa musi być zasłużone. Książę Siddhattha rzeczywiście to uczynił, doskonaląc *pārami* przez setki wcieleń, i odrzuca wyzwanie Māry, skupiając się na jednej *pārami* – *dāna*, czyli „hojności lub dawaniu". To była ostatnia pārami, którą Bodhisatta doprowadził do doskonałości. Dokonał tego w swoim poprzednim ludzkim wcieleniu jako król Vessantara (Jāt 547). Māra również twierdzi, że dokonywał wielkich darowizn i wzywa swoją armię na świadków. Oczywiście ci głośno przytakują: „widzieliśmy to! widzieliśmy to!". Może to być zwykłe kłamstwo z ich strony, ponieważ nie mamy powodu przypuszczać, że ktokolwiek będący pod wpływem Māry mówiłby prawdę. Niemniej jednak, może być w tym jakaś prawda. Czymkolwiek Māra by nie był, pozostaje nadal devą najwyższego porządku – z poziomu nieba Paranimmitavasavatti. Wiemy, że hojność jest podstawowym warunkiem odrodzenia się w niebiańskich światach[690], i można wnioskować, że aby narodzić się jako Māra, istota musiała nagromadzić znaczne zasługi. Nigdzie nie jest powiedziane, że odrodzenie się jako Māra jest nieszczęściem. Gdy Bodhisatta żył jako deva w Tusita i nadszedł czas, by po raz ostatni narodzić się jako człowiek, inne devy błagały go, mówiąc: „Drogi panie, ukończyłeś dziesięć pāramī nie po to, by cieszyć się istnieniem jako Sakka, ani jako Māra, ani jako Brahmā, ani jako *Cakkavatti*, lecz po to, by przekroczyć świat i osiągnąć stan Buddhy" (DN-a 14). To implikuje, że odrodzenie się jako Māra jest równie pożądane, co jako Sakka, Brahmā czy Cakkavatti.

Bodhisatta oświadcza, że nie ma żywego świadka. Dokładniej mówi, że nie ma świadka, który byłby *sacetana*, czyli „świadomy" albo dosłowniej „z intencjonalną myślą". Dzieje się tak,

[688] Powrócimy do tego tematu, rozważając przypadek Baki Brahmy w § 3:6,11.
[689] Powrócimy do tego tematu, rozważając przypadek Baki Brahmy w § 3:6,11.
[690] Zobacz PED

ponieważ od swojej śmierci jako Vessantara spędził 576 000 000 lat jako deva w Tusita. Zamiast tego wzywa „wielką ziemię" *mahāpathavī*, aby była jego „nieświadomym" *acetana* świadkiem. Gdy opuszkami palców dotyka ziemi, „nieświadoma" ziemia odpowiada słowami: „Byłam twoim świadkiem w tamtym czasie." (Osoby zaznajomione z późniejszymi wersjami literackimi mogą być zaskoczone, że nie ma tu wzmianki o trzęsieniu ziemi). Było to wydarzenie o wielkim znaczeniu. Nierozumna, materialna kosmologia sama — tam, w samym „pępku świata"[691] — potwierdziła prawo Bodhisatty do najwyższego miejsca w systemie światów. Māra pozostał bez środków działania, jego własny słoń uklęknął przed Bodhisattą, a reszta jego armii uciekła w popłochu. Māra może być najwyższym władcą świata warunkowanego, ale Bodhisatta siedział niewzruszony na granicy świata niewarunkowanego i był całkowicie poza władzą Māry.

[691] *Buddhacarita* 13:68

3:5:35 MĀRA I BUDDA II — PO PEŁNYM PRZEBUDZENIU

Māra nie zrezygnował po tym, jak Siddhattha Gotama osiągnął stan Buddhy. Przeciwnie — Māra przez cały kolejny rok uważnie go obserwował, wypatrując jakiegokolwiek umysłowego skalania, którego mógłby się uchwycić, aby ponownie podporządkować sobie Buddhę, albo przynajmniej uniemożliwić mu nauczanie innych drogi wyzwolenia się z jego władzy.

Tydzień po osiągnięciu Przebudzenia, Buddha siedział pod figowcem pasterza kóz (*ajapālanigrodha*), rozmyślając nad tym, jak dobre było wyzwolenie się z praktyk ascetycznych, które teraz widział jako bezużyteczne i prowadzące do cierpienia. Māra, znając dzięki własnemu umysłowi myśli, które rodziły się w umyśle Buddhy, przemówił do niego wierszem:

> Porzuciwszy te praktyki ascetyczne, które oczyszczają ludzi,
> uważasz się za czystego, choć jesteś nieczysty,
> opuściłeś bowiem ścieżkę czystości.

Ale Budda wiedział, „To jest Māra Pāpimā," i odpowiedział swoimi własnymi wersami, ogłaszając bezsensowność ascetyzmu. Māra zrozumiał: „Bhagawā zna mnie! Sugata zna mnie!" (To są epitet Buddhy). Smutny i zrozpaczony, zniknął (SN 4:1). To zakończenie staje się powtarzającym się motywem. Māra działa najczęściej w ukryciu, a gdy zostaje rozpoznany za to, kim jest, zostaje pokonany. Ten epizod ilustruje także różnorodność sztuczek Māry, ponieważ odwołuje się tutaj nie do zmysłowości, ale do poczucia winy z powodu porzucenia ascetyzmu.

W którymś momencie podczas pierwszych pięciu tygodni, Māra ukazał się przed Buddhą w postaci ogromnego słonia, z zamiarem wzbudzenia w nim przerażenia. Głowa słonia była jak wielki blok kamienia, jego kły jak czyste srebro, a trąba jak gigantyczna tyczka do pługa. Buddha nie był w najmniejszym stopniu przestraszony ani nie dał się zwieść tożsamości swojego gościa:

> Wędrowałeś długo w *saṃsāra*, tworząc piękne i brzydkie formy. Wystarczy, Pāpima! Jesteś pokonany, Antako.

Māra zdał sobie sprawę, że "Błogosławiony zna mnie!" i zniknął (SN 4:2). Później, w karierze Buddhy, Māra ponownie próbował tych taktyk zmiany kształtu. Kiedyś pojawił się jako ogromny wąż (SN 4:6), a innym razem przybrał "różne świecące formy, zarówno piękne, jak i brzydkie" (SN 4:3). W obu przypadkach Buddha wiedział, kim on jest, a Māra, "smutny i nieszczęśliwy, zniknął z tego miejsca."

Osiem tygodni po oświeceniu, Māra ponownie podszedł do Buddhy i powiedział: "Błogosławiony, doskonałeś pārami i osiągnąłeś wszechwiedzę. Osiągnąłeś swój cel. Dlaczego teraz troszczysz się o świat? Teraz jest czas, by wejść w *parinibbānę*, Błogosławiony." (DN 16). *Parinibbāna* to ostateczne *nibbāna* oświeconego, zanik agregatów lub śmierć fizyczna. Buddha oczywiście odrzucił tę radę.

Kiedy Buddha rozpoczął swoją misję nauczania, Māra skupił swoją uwagę na przeszkadzaniu w rozprzestrzenianiu Dhammy. Po pierwszym okresie monsunowym w Isipatana Buddha postanowił wysłać pierwszych sześćdziesięciu bhikkhu, z których wszyscy byli arahantami, aby szerzyli naukę. Māra pomyślał: "Ten samaṇa Gotama prowadzi, jakby, wielką wojnę. Nie jeden czy dwóch zostanie wysłanych, Dhamma będzie nauczana przez tłum sześćdziesięciu. Nawet gdyby tylko jedna osoba miała nauczać, to już by zdenerwowało mój umysł, a co dopiero wszyscy ci ludzie! Muszę ich powstrzymać." Māra pojawił się i oskarżył Buddhę w wierszu o to, że wciąż jest związany przez sidła zarówno ludzkie, jak i boskie, tzn. nadal podlega pragnieniom zmysłowym. Buddha zaprzeczył temu i ogłosił: "Zostałeś pokonany (*nihato*, dosł. "upokorzony"),

Antaka!" (SN-a 4:5). Bardzo podobna wymiana miała miejsce niedługo później, kiedy Buddha zwrócił się do nowych bhikkhu, którzy zostali wysłani przez sześćdziesięciu nauczycieli (SN 4:4).

3:5:36 MĀRA I BUDDHA III — CÓRKI MĀRY

Po tym, jak przez siedem lat Māra śledził Buddhę, sześć lat przed jego przebudzeniem i jeden po, w końcu zrozumiał, że nigdy nie znajdzie chwili zaćmienia, na której mógłby się oprzeć, aby znów poddać Buddhę swojej władzy.[692] Próba Māry, by po raz ostatni znaleźć jakąś skazę u Buddhy, ma w sobie coś z desperacji:

> Czy pogrążony jesteś w smutku, że tak medytujesz tu w lesie?
>
> Czy straciłeś majątek, albo może go pragniesz?
>
> Może popełniłeś jakieś przestępstwo w wiosce?
>
> Dlaczego nie zawiązujesz przyjaźni?
>
> Nie jesteś z nikim towarzyski!

Buddha ogłasza swoją wolność od smutku, od pragnienia istnienia, a także od jakiegokolwiek poczucia „ja" czy „moje". Mówi Mārze: „Powinieneś to wiedzieć, Pāpima. Mojej ścieżki nie jesteś w stanie dostrzec." Wtedy Māra przyznaje, że Buddha odnalazł ścieżkę do nieśmiertelności (*amata*), ale pyta, jaki sens miałoby nauczanie jej innych. Na to Buddha odpowiada, że gdy ludzie pytają go o to, co znajduje się poza tym światem narodzin i śmierci, to im mówi. Ostatecznie Māra przyznaje beznadziejność swego zadania i porównuje się do kraba wyciągniętego z sadzawki i dręczonego przez chłopców z wioski. Za każdym razem, gdy krab wyciągał szczypce, chłopcy odcinali mu je lub miażdżyli. „Podobnie i ty, panie, rozbiłeś i odciąłeś wszystkie moje manewry, sztuczki i podstępy. Teraz, panie, nie jestem w stanie znaleźć żadnej sposobności, by zbliżyć się do Błogosławionego." (SN 4:24)

Zakończenie Padhāna Sutta opowiada nam, co wydarzyło się według słów samego Māry:

> „Przez siedem lat podążałem za śladami Błogosławionego,
>
> Nie znalazłem żadnej okazji, on w pełni przebudzony i uważny.
>
> 'Może to coś miękkiego, może to coś smacznego'.
>
> Nie znajdując nic jadalnego, kruk odleciał.
>
> Jak kruk uderzający w kamień — tak ja, rozczarowany,
>
> Zawiodłem się na Gotamie."
>
> Pokonany żalem, *vīṇā* wypadła mu spod pachy,
>
> I ten smutny yakkha zniknął stamtąd.

[692] Sn-a 3:2 oraz SN-a 4:24 definiują ten siedmioletni okres. Chronologia w tym miejscu jest problematyczna — zob. omówienie na końcu tego rozdziału.

Vīṇā była instrumentem muzycznym Māry, to ten sam, który później przejął gandhabba Pañcasikha i na którym zagrał raczej niestosowną pieśń miłosną w obecności Buddhy (Sn-a 3:2 oraz DN 21).

> Wtedy devaputta Māra, pogrążony w rozpaczy, usiadł przy drodze i zaczął patykiem rysować znaki w ziemi, rozmyślając nad różnymi przymiotami Buddhy.
>
> „Nie doprowadziłem do doskonałości dziesięciu parami, więc nie stałem się taki jak on. Nie osiągnąłem wszechwiedzy, ani wielkiego współczucia, więc nie stałem się taki jak on."
>
> W tym czasie trzy córki Māry, Taṇhā, Arati i Ragā („Pragnienie", „Niezadowolenie" i „Namiętność") — zaczęły go szukać. „Nasz ojciec gdzieś zniknął, gdzież on może być?" Znalazły go siedzącego przy drodze, jak rysował coś patykiem w ziemi. Podeszły do niego i zapytały: „Tatusiu (*tāta*), dlaczego jesteś taki smutny i przygnębiony?"
>
> „Moje drogie, wielki samaṇa (asceta) wyszedł poza moją władzę. Długo szukałem okazji, lecz nie udało mi się znaleźć żadnej. Dlatego jestem smutny i przygnębiony."
>
> „Jeśli tak jest, nie myśl o tym. My same użyjemy naszej mocy i przyprowadzimy go tutaj."
>
> „To niemożliwe, moje drogie, na tego nie można użyć siły. On jest niewzruszony: ten człowiek jest ustanowiony w zaufaniu."
>
> „Tatusiu, jesteśmy kobietami. Usidlimy go pożądaniem i gdy go złapiemy, przyprowadzimy tutaj. Nie martw się o to."
>
> Wtedy trzy córki Māry podeszły do Błogosławionego i powiedziały: „Będziemy ci służyć u stóp, o samaṇo." Ale Budda nie zwrócił uwagi na ich słowa, nawet nie otworzył oczu, aby na nie spojrzeć.
>
> Córki Māry powiedziały do siebie: „Upodobania mężczyzn są różne. Niektórzy mają skłonność do młodych dziewic, inni do młodych kobiet, a jeszcze inni do kobiet w średnim wieku. A gdybyśmy próbowały uwieść go w tych różnych formach?" I tak każda z nich stworzyła po sto postaci. Objawiły się jako: dziewice, młode kobiety, które jeszcze nie rodziły, kobiety, które urodziły jedno lub dwoje dzieci, kobiety w średnim wieku, kobiety starsze. Sześciokrotnie podchodziły do Błogosławionego i mówiły: „Będziemy ci służyć u stóp, o samaṇo." Ale Buddha nie zwracał na nie uwagi, bo przebywał w najwyższym wyzwoleniu, jakim jest zniszczenie podstaw ponownego stawania się (*anuttare upadhisaṅkhaye vimutto*).[693]
>
> Wtedy córki Māry odeszły na bok i powiedziały do siebie: „Nasz ojciec mówił prawdę: jest w świecie arahant, dobrze wędrujący (*sugato*). Ten nie daje się łatwo pochwycić przez pragnienie. Wyszedł poza domenę Māry. Dlatego nasz ojciec tak się smuci. Gdybyśmy zaatakowały którymkolwiek z tych sposobów jakiegokolwiek samaṇę, który nie przekroczył jeszcze namiętności, to albo jego serce by pękło, albo zwymiotowałby gorącą krwią, albo postradałby zmysły, albo by wysechł, zwiędnął i zniknął jak stara trzcina." (SN 4:25)

W opisie z Saṃyutta Nikāya każda z córek Māry kolejno zwraca się do Buddhy z wersetem, na który Buddha odpowiada. Werset Taṇhy powtarza słowa Māry z początku tego fragmentu, zaczynające się od: „Czy jesteś pogrążony w smutku, skoro medytujesz tutaj w lesie?" Buddha odpowiada, że: „Zwyciężył armię tego, co drogie i przyjemne, i medytuje samotnie, odnajdując błogość." Arati zadaje bardziej trafne pytanie: jak to się dzieje, że medytując, nie dajesz się

[693] Jāt-nid. 3. Zobacz też SN 4:25 and Dhp 14:1

pochwycić zmysłowym postrzeganiom? Sednem odpowiedzi Buddhy jest to, że: „Przebywa bez tworzenia, uważny, bez przywiązania (*asaṅkharāno satimā anoko*)." Ragā nie zadaje pytania, ale wygłasza stwierdzenie: że Budda poprowadzi wielu poza zasięg Króla Śmierci (*maccurāja*), mając zapewne na myśli swojego ojca.

Następnie wróciły do swojego ojca, który zganił je za głupotę:

> Głupie jesteście! Próbowałyście rozbić skałę łodygą lotosu.
>
> Usiłowałyście rozłupać górę paznokciami,
>
> przeżuć żelazo zębami.
>
> Z wielką skałą na głowie weszłyście w przepaść.
>
> To było jak uderzanie piersiami o słup.
>
> Odchodzicie od Gotamy rozczarowane. (SN 4:25)

Relacja z Jātaki dodaje ciekawą wariację, którą jednak opatruje zastrzeżeniem, że „chociaż niektórzy nauczyciele tak mówią, nie należy w to wierzyć." W tej wersji, gdy córki pojawiają się w postaci starych kobiet „ze złamanymi zębami i siwymi włosami", Buddha mówi: „I takimi też pozostaniecie." Chociaż nie podano wprost powodu odrzucenia tej wersji, przypuszczalnie chodzi o to, że taki rozkaz nie byłby zgodny ze współczuciem Buddhy. Możemy również założyć, że nigdy do tego nie doszło, skoro pożądanie, niezadowolenie i namiętność są wciąż obecne pośród nas i wydają się wcale nie utracić swojej mocy od czasów Buddhy. (Jātaka-nidāna 3)

Jeśli chodzi o urodę córek Māry, należy pamiętać, że są one Paranimmitavasavatti devī, istotami, które reprezentują szczyt zmysłowości. Później, kiedy Buddha odrzucił propozycję małżeństwa z pięknością Māgaṇḍiyā, opowiedział, jak nigdy nie był kuszony nawet przez córki Māry, devī, które miały złote ciała wolne od flegmy i innych takich nieczystości. Więc dlaczego miałby pragnąć zwykłej kobiety, której ciało jest jak ozdobione naczynie wypełnione odchodami. (Dhp-a 14:1)

Uwagi dotyczące problemu chronologii. Umieszczenie tych wydarzeń w chronologii kariery Buddhy jest problematyczne. Z jednej strony, wyraźnie mają one miejsce w bliskiej sekwencji pod koniec siedmioletniego okresu bliskiego ścigania przez Mārę, ale z drugiej strony, są one umiejscowione przy Drzewie Banyanowym Herdera Kóz, gdzie Buddha przebywał przez pięć tygodni po swoim przebudzeniu. Trzy główne źródła, *Dhammapada*, Māra Saṃyutta i wersje Jātaka Nidana, zawierają tę sprzeczność w pewnym stopniu. Istnieje kilka rozwiązań, z których żadne nie jest całkowicie satysfakcjonujące. Być może Buddha odwiedził to miejsce rok później, chociaż nie jest to nigdzie zapisane. Może Māra obserwował Bodhisattwę przez kilka miesięcy przed jego wyrzeczeniem. To jednak zaprzecza tekstom Suttanipāta i komentarzom do Saṃyutta, które wyraźnie definiują okres bliskiego ścigania przez Mārę jako obejmujący sześć lat umartwień i pierwszy rok po przebudzeniu (Sn-a 3:2 i SN-a 4:24). Relacja w *Dhammapada* również wskazuje początek tego okresu na moment opuszczenia domu przez Bodhisattwę (Dhp-a 14:1). Niemniej jednak, mogłaby ona otrzymać pewne pośrednie wsparcie z fragmentu w *Milindapañha*, który mówi, że "pewien deva z grupy Māry" próbował kusić Bodhisattwę władzą nad światem przed opuszczeniem domu (Mil 5:3,2 eng. v2 p111). Najprawdopodobniej

rozbieżność wynika po prostu z zamieszania w tekstach między dwoma odrębnymi tradycjami. Ostatecznie, kwestia ta musi zostać rozstrzygnięta arbitralnie, a ja zdecydowałem się umiejscowić te wydarzenia rok po przebudzeniu.[694]

[694] Bhikkhu Bodhi omawia ten problem w przypisach do swojego tłumaczenia Saṃyutta Nikāya (CDB), w przypisach 316 i 322 na stronach 421-422.

3:5:37 MĀRA I BUDDHA IV—INNE SPOTKANIA

Choć Māra porzucił bliskie ściganie Buddhy, nie zaprzestał całkowicie nękania go i prób hamowania rozprzestrzeniania się Dhammy. Māra powrócił do swojego miejsca pobytu w królestwie deva Paranimmitavasavatti i stamtąd od czasu do czasu sprawdzał, co Buddha robi w ludzkim świecie (MN-a 49). Zarejestrowane są liczne późniejsze spotkania Māry i Buddhy.

Choć wyraźnie powinien był już wiedzieć o bezsensowności swojego zadania, Māra od czasu do czasu starał się wywołać zbrukane stany umysłu u Buddhy. Pewnego razu, kiedy Buddha szedł po Gijjhakūṭa (Góra Sępów), Māra rozbił kilka pobliskich głazów, próbując bezskutecznie wywołać strach w Buddzie (SN 4:11). Innym razem Māra ponownie próbował skusić Buddhę pokusą władzy świeckiej.

> W tych czasach ludzie byli uciskani przez królów. Kiedy Buddha kontemplował nieprawe działania królów, którzy karali i uciskali lud, poruszyło go współczucie i pomyślał: „Czy możliwe jest sprawowanie władzy bez zabijania lub bycia zabitym, bez podbijania lub bycia podbitym, bez smutku lub powodowania smutku? Czy możliwe jest sprawowanie władzy sprawiedliwie?"
>
> Māra znał myśli Buddhy. „Samaṇa Gotama zastanawia się teraz, czy możliwe jest sprawowanie władzy. Musi pragnąć władzy. A władza jest źródłem nieostrożności. Teraz mam okazję, by udać się do niego i podjąć próbę."
>
> Māra poszedł do Buddhy i powiedział: „Błogosławiony, dobrze rozwinąłeś cztery *iddhipādy*[695]. Jeżeli Błogosławiony zechciałby, 'niech Himavā, król gór, stanie się złotem', to stałoby się złotem. Wtedy dzięki temu bogactwu mógłbyś czynić to, na co pozwala bogactwo, i sprawować władzę sprawiedliwie."
>
> Buddha odpowiedział wierszem, ogłaszając swoje transcendentne uwolnienie od wszelkich pragnień zmysłowych, kończąc słowami do Māry: „Upomnę cię, Pāpima. Wiedz, że moja natura nie jest taka jak twoja. Tak cię upominam." (Dhp-a 23:8 i SN 4:20)

W dwóch zarejestrowanych przypadkach Māra obraził Buddhę, gdy ten kładł się spać. W pierwszym przypadku Buddha po całonocnej medytacji chodzonej położył się świadomie na prawym boku:

> Māra: „Dlaczego śpisz? Dlaczego śpisz?
>
> Co to jest? Śpisz jak nędznik (dubbhago).
>
> (Jak martwy, jak ktoś nieprzytomny)
>
> Jest pusta chata, więc śpisz.
>
> Co to za coś? Słońce wzeszło, a ty śpisz."[696]

Buddha odpowiedział, że jeśli ktoś wolny od przywiązania i pragnień śpi, „co ci do tego, Māro?" Słowo *dubbhago*, tłumaczone tutaj, a także przez Bhikkhu Bodhiego jako „nędznik", dosłownie

[695] „Bazy mocy" to duchowe cechy, które pozwalają na sukces w każdym przedsięwzięciu. Implikacja w tym przypadku jest taka, że te cechy umożliwiają wykonywanie nadprzyrodzonych wyczynów.
[696] SN 4:7. Linia w nawiasie została dodana z komentarza.

oznacza osobę z pechem. Jest to etymologiczne przeciwieństwo słowa *bhagavā* „błogosławiony" i może być celową grą słów. Komentarz dodaje dodatkową ripostę Buddhy: „Jesteś jak mucha bzycząca wokół gorącej owsianki, która nie mogąc usiąść, tylko bardziej się irytuje" (SN-a 4:7).

Drugi epizod miał miejsce po tym, jak Devadatta próbował zabić Buddhę, tocząc wielki kamień ze zbocza góry Gijjhakūṭa, raniąc go odłamkiem kamienia w stopie. Buddha doświadczał silnego bólu, ale „świadomie znosił go, nie cierpiąc mentalnie". Kiedy złożył swoją zewnętrzną szatę, by stworzyć matę i położyć się na prawym boku, Māra zbliżył się do niego:

> Māra: „Czy śpisz z lenistwa? (*mandiyā*) Czy jesteś otumaniony przez poezję?
>
> (Jak poeta, który wymyśla wiersze, aż opije się nimi)
>
> Musisz nie mieć nic do roboty!"
> Sam na swoim samotnym łóżku,
>
> Z twarzą senną, dlaczego drzemiesz?"[697]

Budda odpowiedział w trzech strofkach, a sens jego wypowiedzi był taki: „Mój umysł jest spokojny, więc czemu miałbym nie spać?" Wtedy Māra zniknął.

Nie mogąc znaleźć żadnej skazy u Buddy, Māra skupił swoje wysiłki na próbach przeszkodzenia w głoszeniu Dhammy. Pewnego razu, gdy Budda wygłaszał naukę przed dużym zgromadzeniem, Māra pomyślał: „Oślepię ich (*vicakkhukammāya*)." Komentarz wyjaśnia, że chodzi tu o zniszczenie „oka mądrości" (*paññācakkhu*) słuchaczy, innymi słowy: zamącenie im w umyśle przez wzbudzenie przerażającego dźwięku lub widoku. Następnie Māra zwrócił się do Buddy i przemówił:

> Māra: „Dlaczego ryczysz jak lew, tak pewny siebie przed zgromadzeniem?
>
> Istnieje przecież przeciwny zapaśnik (*paṭimallo*), więc czemu sądzisz, że jesteś zwycięzcą?
>
> Budda: „Wielcy bohaterowie (*mahāvīrā*) są pewni siebie przed zgromadzeniami,
>
> Tathāgatowie o wielkiej mocy, którzy pokonali pragnienie względem trzech światów." (SN 4:12)

Pewność Buddhy przed zgromadzeniami przypomina Parisā Suttę z *Aṅguttara Nikāyi*. Tam mówi się, że Buddha pojawia się incognito w różnych zgromadzeniach, zarówno ludzkich, jak i nieludzkich, aby mówić o dhammie. Jednym z tych zgromadzeń jest to, które należy do towarzystwa Māry (AN 8:69). Nie mówi się, jak Māra zareagował na nauczanie dhammy w swoim własnym sanktuarium, ale możemy sobie wyobrazić, że nie był zadowolony. Ten kontratak Buddy, wraz z aluzją do „rywalizujących zapaśników", ilustruje, że relacja między tymi dwoma miała charakter walki. Był to konflikt o umysły istot, w którym Māra nieustannie starał się trzymać je „związane w swoich sidłach" pożądania i strachu, a Buddha starał się je uwolnić.

---

[697] SN 4:13. Linia w nawiasie została dodana z komentarza. Słowo *mandiyā*, tłumaczone tutaj jako „lenistwo", może również oznaczać „głupotę" lub „otumanienie". Bhikkhu Bodhi tłumaczy to jako „w otumanieniu".

Inny raz Māra ponownie próbował „oślepić" oko mądrości zgromadzenia i oskarżył Buddhę o angażowanie się w przywiązanie i awersję związane z nauczaniem, innymi słowy o próżność pochwał i krytyki. Buddha odpowiedział, że nauczał tylko z współczucia dla innych, a Māra, ponownie rozczarowany, zniknął (SN 4:14). Māra starał się również tworzyć zakłócenia, gdy Buddha uczył swoich uczniów. Pewnego razu, gdy Buddha nauczał bhikkhu, Māra przyjął postać wołu i groził, że przypadkowo uderzy w rząd misek jałmużnych, które bhikkhu zostawili na zewnątrz, aby wyschły na słońcu (SN 4:16). Podobnie, w innej sytuacji, nagły hałas rozdzierającej się ziemi początkowo przeraził bhikkhu, dopóki Buddha nie wyjaśnił im, że ziemia się nie rozpada, to tylko Māra (SN 4:17).

Jedno z takich wydarzeń potoczyło się nieco inaczej. Māra próbował zakłócić jedno z nauczania Buddhy, przyjmując postać źle ubranych wieśniaków, którzy pytali o zaginione woły. Buddha, jak zwykle, rozpoznał go: „Co masz wspólnego z wołami, Pāpima?" Jednak tym razem, zamiast zniknąć, gdy tylko został rozpoznany, Māra próbował wyzwać Buddhę przed zgromadzonymi bhikkhu.

> „Oko należy do mnie, samāṇa, widzialne formy należą do mnie, świadomość wzroku należy do mnie, kontakt ze wzrokiem należy do mnie. Ucho należy do mnie, dźwięki należą do mnie, świadomość słuchu należy do mnie, kontakt ze słuchem należy do mnie. Nos należy do mnie, zapachy należą do mnie, świadomość węchu należy do mnie, kontakt z węchem należy do mnie. Język należy do mnie, smaki należą do mnie, świadomość smaku należy do mnie, kontakt z smakiem należy do mnie. Ciało należy do mnie, wrażenia dotykowe należą do mnie, świadomość ciała należy do mnie, kontakt z ciałem należy do mnie. Umysł należy do mnie, przedmioty umysłowe należą do mnie, świadomość umysłowa należy do mnie, kontakt z umysłem należy do mnie. Gdzie, samāṇa, możesz uciec przede mną?"

Budda przyznaje, że wszystkie sześć zmysłów znajduje się w domenie Māry i należy do niego. Następnie mówi:

> „Pāpima, tam, gdzie nie ma oka, nie ma ucha, nie ma nosa, nie ma języka, nie ma ciała, nie ma umysłu, nie ma widzialnych form, nie ma dźwięków, nie ma zapachów, nie ma smaków, nie ma wrażeń dotykowych, nie ma przedmiotów umysłowych, nie ma świadomości wzroku itd., nie ma kontaktu ze wzrokiem itd., tam nie możesz pójść."
>
> Māra: „To, co nazywa się «moje» i ci, którzy mówią «to jest moje». Jeśli twój umysł jest taki, nie uciekniesz przede mną, samāṇa."
>
> Budda: „Nie jestem tym, który mówi o «ja» i «moje»,
>
> Wiedz, Pāpima, nie możesz dostrzec mojej ścieżki."
>
> Wtedy Māra Pāpima zniknął stamtąd. (SN 4:19)

Māra potrafił opętywać inne istoty i wykorzystywać je do własnych celów. Czasownik oddany tu jako „opętać" to *anvāvisati* w języku pāḷijskim, co można również przetłumaczyć jako „wchodzić w kogoś" lub „przenikać".

> Pewnego razu Budda udał się po jałmużnę do wioski bramińskiej Pañcasālā. Wtedy Māra opętał mieszkańców wioski i zaszczepił im myśl: „Nie dawajcie jałmużny samanie Gotamie." Kiedy więc Buddha zakończył obchód po jałmużnę, opuścił wioskę z miską równie czystą, jak wtedy, gdy do niej wszedł.

Wtedy Māra podszedł do Błogosławionego i zapytał: „Dostałeś jakąś jałmużnę, samano?” Na co Buddha odpowiedział: „Czy to ty, Pāpima, sprawiłeś, że nic nie dostałem?” Māra odparł: „W takim razie, czcigodny panie, wejdź do wioski raz jeszcze, a ja zadbam, żebyś coś dostał.”

(Ale Māra skłamał; jego prawdziwym zamiarem było to, by chłopcy z wioski wyśmiali Buddhę.)

Budda odpowiedział Mārze:

„Czynisz zło, Māro, gdy obrażasz Tathāgatę.

Myślisz, Pāpimo, że twoje złe działanie (*pāpa*) nie przyniesie żadnego rezultatu?

My żyjemy w błogości (*sukha*), którzy niczego nie posiadamy.

Będziemy żywić się radością (*pīti*), jak Devy Abhāssara.”[698]

Odpowiedź Buddy przypomina Mārze, że mimo jego wysokiej pozycji w *saṃsāra*, nadal jest on uwięziony w tym cyklu i podlega skutkom swoich własnych czynów. (Zobaczymy, jak ta idea rozwinie się, gdy omówimy spotkanie Māry z Moggallāną). Abhāssara Deva to istoty z świata brahmów, które są poza zmysłowością i fizycznym pokarmem. Ich poziom świadomości odpowiada drugiej jhānie, której *pīti* i *sukha* są czynnikami (zobacz § 3:6,8).

Niektóre z spotkań Māry z Buddą miały formę prostych dialogów lub debat. Māra raz pojawił się przed Buddhą i oznajmił: "Ten, kto ma synów, raduje się nimi. Ten, kto ma bydło, raduje się nim." Buddha odpowiedział: "Ten, kto ma synów, smuci się z powodu synów. Ten, kto ma bydło, smuci się z powodu bydła" (SN 4:8). W innym spotkaniu Māra stwierdza: "Życie ludzkie jest długie, śmierć jeszcze nie nadeszła, mądry człowiek żyje jak niemowlę ssące pierś." Māra, jako deva żyjący ponad dziewięć miliardów lat, oczywiście sam w to nie wierzy. Buddha odpowiada: "Życie ludzkie jest krótkie, mądry człowiek żyje, jakby jego turban był w ogniu" (SN 4:9). Jedna z tych wymian jest nieco inna: Māra nie wyzywa Buddhy, ale wydaje się być naprawdę ciekawy. Pojawił się przed Buddhą w przebraniu "pewnego człowieka" (*aññataro puriso*) i zapytał: "Panie, co oznacza 'przejście na drugą stronę' (*pāraṃ pāranti*)?" Buddha natychmiast wiedział, że to Māra, i odpowiedział: "Pāpima, co ty masz wspólnego z 'przejściem'? Tylko ci, którzy są wolni od pragnień, mogą przejść" (Dhp-a 26:3).

[698] SN 4:18. Zdanie w nawiasie pochodzi z komentarza.

3:5:38 MĀRA I BUDDHA V — PARINIBBĀNA

Ostatnie spotkanie Māry z Buddhą miało miejsce na trzy miesiące przed jego odejściem w *parinibbānę*[699]. Poniżej znajduje się streszczenie najważniejszych szczegółów:

> Budda przebywał wtedy w Vesālī. Poprosił Ānandę, aby towarzyszył mu podczas dziennego przebywania przy Cāpāla Cetiya.

Ānanda był osobistym pomocnikiem Buddhy. Cetiya to rodzaj sanktuarium lub miejsca pamięci, później często nazywanym *stupą*. Cāpāla Cetiya było miejscem czci istniejącym już przed czasami Buddhy, które zostało przekształcone w vihārę, czyli miejsce zamieszkania dla bhikkhów. Komentarz podaje, że wcześniej mieszkał tam yakkha o imieniu Cāpāla.

> Po przybyciu do Cāpāla Cetiya, Budda usiadł na przygotowanym miejscu i zwrócił się do Ānandy tymi słowami:
>
> „Przyjemna, Ānando, jest Vesālī. Przyjemna jest Udena Cetiya, Gotamaka Cetiya, Sattamba Cetiya, Bahuputta Cetiya, Sārandada Cetiya. Przyjemna jest Cāpāla Cetiya.
>
> Ten, kto, Ānando, w pełni opanował cztery *iddhipāda* (czyli „podstawy mocy" — duchowe jakości umożliwiające sukces w każdym przedsięwzięciu, w tym także moce parapsychiczne), może, jeśli sobie tego życzy, żyć przez kappę lub pozostałość kappy (*kappāvasesa*)."

Ten fragment był źródłem pewnych kontrowersji, których sednem jest znaczenie wyrażenia „kappa lub pozostałość kappa." Słowo *kappa* zazwyczaj odnosi się do bardzo długiego okresu czasu, cyklu życia całego systemu światów. W związku z tym, prostolinijna interpretacja sugerowałaby, że Buddha twierdzi tutaj, iż mógłby przedłużyć swoje życie aż do końca świata. Jednak komentarz wyjaśnia, że chodzi tu o *āyukappa*, czyli pełen okres życia. Pełna długość ludzkiego życia zmienia się w zależności od okresu kosmicznego cyklu, a za czasów Buddhy była określona na sto lat. Komentarz dalej definiuje *kappāvasesa* jako „wiek lub nieco więcej." Jest to jednak naciągana interpretacja słowa *vasesa*, które znaczy „pozostałość" lub „reszta", a zatem prawie przeciwieństwo „trochę więcej niż". Mimo to komentarz przedstawia kilka przekonujących argumentów na obronę tej interpretacji. Buddha był poważnie chory, i to już od dziesięciu miesięcy. Tłumił chorobę jedynie dzięki ciągłym wysiłkom w medytacji. Osiągnął już cztery piąte pełnej długości ludzkiego życia, a jego ciało było złamane i podupadające; pozostawał przy życiu jedynie ze względu na swoich uczniów, a *parinibbāna* wydawała się mu już „miła" (*piya*). Co bardziej przekonujące, komentarz nazywa ten obecny kappa *bhaddakappa*, („pomyślny kappa"), co oznacza, że w czasie trwania tego systemu światów pojawi się pięciu Buddhów. Choć nie jest to tutaj bezpośrednio powiedziane, to logicznie wynika z tego, że gdyby Buddha Gotama (czwarty z pięciu) żył aż do końca kappy, istniałby przez pewien czas jednocześnie z Buddhą Metteyą (piątym). A to oznaczałoby, że dwóch Buddhów istniałoby jednocześnie w tym samym systemie światów, co – jak stwierdzono gdzie indziej – jest niemożliwe (MN 115 i DN 19).

> Jednak mimo że Buddha dał tak wyraźny znak, Ānanda nie prosił go, by pozostał „dla dobra i szczęścia świata", ponieważ jego umysł był przeniknięty (*pariyuṭṭhita-citto*) przez Mārę. Buddha wypowiedział swoją prośbę po raz drugi i trzeci, lecz Ānanda wciąż nie zrozumiał

[699] To znaczy: koniec życia, ustanie cielesnych i mentalnych formacji. Tradycja buddyjska nie mówi o „śmierci" istoty w pełni przebudzonej, ponieważ zwykły proces śmierci, po którym następuje ponowne odrodzenie, ustał.

tego jasnego znaku, gdyż jego umysł był przeniknięty przez Mārę.

Komentarz wyjaśnia, że Māra potrafi przeniknąć czyjś umysł *vipallāsami* („zniekształceniami" lub „halucynacjami"), jeśli dana osoba ich jeszcze nie przekroczyła. Ānanda był *sotāpaną* („wstępującym w strumień", osoba na pierwszym stopniu przebudzenia), więc przekroczył wprawdzie *vipallāsy* poglądów, lecz nie te dotyczące samego umysłu czy percepcji. Dlatego Māra przeniknął jego umysł przerażającą wizją, tak że nawet gdy znak Buddhy był „tuż przed jego twarzą" (*mukhena hatthaṃ*), nie był w stanie pojąć jego znaczenia.

> Wtedy Buddha rzekł do Ānandy: „Możesz już odejść i robić, co chcesz." Ānanda więc pożegnał się i udał się, siadając pod innym pobliskim drzewem.
>
> Niedługo potem, gdy Ānanda odszedł, Māra zbliżył się do Buddhy. Stając z boku, zwrócił się do Błogosławionego:
>
> „Wejdź teraz w *parinibbānę*, czcigodny panie, Błogosławiony (*parinibbātu dāni*, *bhante*, *bhagavā*). Wejdź teraz w *parinibbānę*, Dobry Wędrowcze (*sugato*). Teraz jest pora na *parinibbānę*, czcigodny panie. Błogosławiony wcześniej powiedział: 'Nie wejdę w *parinibbānę*, dopóki moi bhikkhu i świeccy uczniowie płci męskiej, moje bhikkhuni i świeckie uczennice płci żeńskiej nie będą dobrze wyszkoleni, wykształceni, pewni, znający Dhammę na pamięć i dobrze praktykujący Dhammę; dopóki nie będą w stanie nauczać Dhammy, wyjaśniać jej i analizować, obalać doktryny innych oraz ukazywać cud Dhammy w nauczaniu (*sappāṭihāriyaṃ dhammaṃ desessantī* – „nauczać z przejawem cudowności")' Ale teraz twoi uczniowie osiągnęli to wszystko. Wejdź teraz w *parinibbānę*, czcigodny panie, Błogosławiony. Wejdź teraz w *parinibbānę*, Dobry Wędrowcze. Teraz jest czas na *parinibbānę*, czcigodny panie, Błogosławiony!"

Wypowiedź Māry została tutaj znacznie skrócona w stosunku do oryginału, który zawiera wiele powtórzeń. Warto zauważyć, że Māra zwraca się do Buddhy w sposób pełen szacunku, używając jego epitetów *bhagavā* i *sugato* oraz mówiąc do niego *bhante*. Może to być jedynie udawany szacunek ze strony Māry, ale nie można wykluczyć możliwości, że na końcu rzeczywiście zaczął odczuwać pewien autentyczny respekt wobec Buddhy. W końcu obserwował tego człowieka przez ponad pół wieku i przez cały ten czas nie znalazł ani jednej słabości, którą mógłby wykorzystać. Tak czy inaczej, Māra nadal ma swój plan i bardzo pragnie, by Buddha odszedł z tego świata. Bez wątpienia perspektywa, że Buddha mógłby pozostać przy życiu przez resztę kappy, musiała Mārę przerażać.

Z językoznawczego punktu widzenia, który ma pewne znaczenie doktrynalne, warto zauważyć, że gdy Māra po raz pierwszy prosi Buddhę, aby zakończył swoje życie, używa trybu rozkazującego czasownika *parinibbātu*, który dosłownie można oddać jako „zgaś" lub „zgaśnij", jak w przypadku świecy.[700]

> Tam, przy Cāpāla Cetiya, błogosławiony, zachowując pełną uwagę i jasne zrozumienie (*sato sampajāno*), porzucił zasadę życia (*āyusaṅkhāra*). Kiedy błogosławiony porzucił zasadę życia, nastąpiło wielkie trzęsienie ziemi i grzmoty, przerażające i straszne.[701]

To było ostatnie podejście Māry do Buddhy. Komentarz podkreśla, że Buddha nie podjął swojej decyzji na podstawie błagań Māry ani Ānandy, lecz tylko zgodnie ze swoimi własnymi

[700] zobacz PED for *nibbāna* and *nibbāpeti*

[701] DN 16, SN 51:10, Ud 6,1. Trzy opisy są prawie identyczne. Odwołania do komentarzy odnoszą się głównie do Udāna Aṭṭhakatha.

pragnieniami oraz dobrem swojego nauczania i swoich uczniów (Ud-a 6:1).

Warto zauważyć, że chociaż Ānanda siedział w pobliżu, nie był świadomy obecności Māry ani rozmowy, która miała miejsce między Māry a Buddhą. To, że Māra był niewidoczny dla Ānandy, nie jest niczym niezwykłym, ale wydaje się, że sama rozmowa musiała odbywać się w milczeniu, bez słów, bezpośrednio z umysłu do umysłu. Niedługo potem Buddha informuje Ānandę o wizycie Māry, po czym Ānanda błaga Buddhę, by pozostał jeszcze przez resztę kappy. Ale za późno![702]

[702] DN 16. Później Ānanda zostanie skrytykowany za to przez starszych podczas Pierwszej Rady, patrz Vin. Cv 11.

3:5:39 SPOTKANIA MĀRY Z INNYMI I — BHIKKHUNĪS W ANDHAVANIE

Māra nie ograniczał swojej uwagi tylko do Buddhy, ale także starał się odciągnąć jego uczniów od ścieżki. Istnieje na przykład krótka kolekcja opowiadająca o próbach kuszenia bhikkhunī praktykujących w samotności. Te opowieści znajdują się w Bhikkhunīsaṃyutta Saṃyutta Nikāyi (SN 5:1 i kolejne) i podążają za ustaloną formułą. Sutta zaczyna się od bhikkhunī, która udała się po jałmużnę, udając się do lasu Andhavana („Ślepy Las" lub „Ciemny Las") po jałmużnę. Miejsce to musiało być nieprzyjazne — miało z pewnością mroczną historię. W czasach Buddhy Kassapy pięciuset złodziei napadło tam, oślepiło i okradło świeckiego ucznia. Ponieważ był on sotāpaną, kamma złodziei była natychmiastowa i wszyscy oślepili. Pozostali tam w tym lesie do końca swojego życia, a las zyskał swoją nazwę (SN-a 5:1).

W tym mrocznym miejscu zbliżył się do niej Māra, który chciał wzbudzić w niej „strach, oszołomienie i przerażenie" (*bhayaṃ chambhitattaṃ lomahaṃsaṃ*), aby doprowadzić do jej niepowodzenia w praktyce. Māra recytowałby wers, grając na jakiejś ludzkiej słabości. Bhikkhunī, słysząc to, zadawała sobie pytanie: „Kto recytuje ten wers? Czy to człowiek, czy istota nadprzyrodzona? To Māra Pāpima!" i wtedy odpowiadała. Māra zdawał sobie sprawę, że „ona mnie zna!" i „smutny i nieszczęśliwy, znikał z tego miejsca".[703]

Ataki Māry na bhikkhunī pokazują szeroką gamę jego podstępów. Oczywiście próbował użyć swojej najbardziej oczywistej broni — zmysłowej pożądliwości:

(do Āḷavikā):

> Nie ma ucieczki z tego świata, jaki sens ma odosobnienie?
>
> Ciesz się zmysłowymi przyjemnościami, bo później będziesz żałować. (SN 5:1)

(do Vijayā):

> Jesteś młodą kobietą, o pięknym ciele. Ja jestem młodym mężczyzną.
>
> Chodź, pani, rozkoszujmy się muzyką pięcioosobowego zespołu. (SN 5:4)

Māra nie waha się też wykorzystywać żalu jako potencjalnego punktu słabości. Kisāgotamī straciła dziecko:

(do Kisāgotamī)

> Twój syn nie żyje, czemu siedzisz sama ze smutną twarzą?
>
> Sama, pośrodku lasu — czy szukasz mężczyzny?[704]

Zmysłowa przyjemność nie ogranicza się do ziemskiej formy — i sidła Māry również nie:

(do Upacālā)

> Są devy z Tāvatiṃsy, Yāmy, Tusity, Nimmānarati i Vasavattī.
>
> Skieruj tam swój umysł, a doświadczysz ich rozkoszy. (SN 5:7)

Dwa główne oręża Māry to zmysłowość i strach, i właśnie te dwa elementy połączył w swoim

[703] Te elementy wspólne dla wszystkich sutt w SN 5:1 f.
[704] SN 5:3. Historia o tym, jak Kisāgotamī przezwyciężyła swój żal, została opowiedziana w *Dhammapada-aṭṭhakatha* 8:13 (Komentarz do Dhammapady 8:13).

podejściu do Uppalavaṇṇā:

(do Uppalavaṇṇā)

Bhikkhuni, przyszłaś tutaj i stoisz u korzenia kwitnącego drzewa sāla.

Twoje piękno nie ma sobie równych.

Głupia, czy nie boisz się złych mężczyzn? (SN 5:5)

Inna forma pragnienia to pragnienie istnienia (bhavataṇhā), i Māra również z tego korzysta:

(do Cāli)

Dlaczego nie lubisz narodzin? Po narodzinach istota może cieszyć się zmysłowymi przyjemnościami.

Kto ci powiedział, bhikkhuni, żeby nie lubić narodzin? (SN 5:6)

Māra potrafi też żerować na czyichś kompleksach i niepewności – próbował tego również wobec jednej z bhikkhunich:

(do Somā)

Stan, który jest trudny do osiągnięcia, osiągają mędrcy.

Nie jest on dostępny dla kobiet, z ich mądrością na dwa palce (*dvaṅgulapaññā*). (SN 5:2)

W patriarchalnym społeczeństwie starożytnych Indii wiele kobiet musiało odczuwać poczucie niższości, lecz Somā była ponad tym. Odpowiedziała, że: „Kobiecość nie ma znaczenia dla dobrze wyćwiczonego umysłu… tego, kto myśli: 'jestem mężczyzną', 'jestem kobietą' albo 'jestem kimś innym', tego właśnie powinien Māra zaczepiać" (tamże). *Dvaṅgulapaññā* może być również przetłumaczone jako „mądrość na dwa cale". Wypowiedź Māry wyraźnie sugeruje, że kobiety nie mają wystarczająco dużo mądrości, by rozwinąć wyższe stany świadomości. Komentarz wyjaśnia ten zwrot jako znaczący, że kobiety mają ograniczoną mądrość – wystarczającą tylko, by utrzymać nitkę dwoma palcami podczas szycia (SN-a 5:2).

Māra może również próbować zepsuć istoty na wyższym poziomie duchowym, podsuwając im błędne poglądy:

(do Selī)

Przez kogo została stworzona ta marionetka (*bimba*, tj. ciało)?

Kto jest twórcą tej marionetki?

Skąd ta marionetka się wzięła?

Dokąd ta marionetka zniknie? (SN 5:9)

(do Vajirā)

Przez kogo została stworzona ta istota (satta)?

Kto jest twórcą tej istoty?

Skąd ta istota się wzięła?

Dokąd ta istota zniknie? (SN 5:10)

Próby Māry, by zepsuć bhikkhunī z Andhavana, pozostały bez skutku, ponieważ wszystkie były przebudzonymi istotami. Rozpoznawały go od razu i udzielały trafnych odpowiedzi. Ālavikā stwierdziła, że: „zmysłowe pragnienia są jak miecze" (SN 5:1). Upacālā powiedziała, że: „wszystkie światy odrodzin są w niewoli Māry, wszystkie płoną ogniem" (SN 5:7). Vijayā, którą Māra próbował uwieść pod postacią przystojnego młodzieńca, mówiła o odrazie do ciała (SN 5:4). Odpowiedź Uppalavaṇṇī była nieco inna. Była bhikkhunī uznawaną za najlepszą w opanowaniu mocy parapsychicznych (AN 1:237), kobiecym odpowiednikiem Moggallāny.

Choćby przyszło tu sto tysięcy złych ludzi jak ty,

Włosy mi się nie zjeżą, nie odczuję lęku.

Chociaż jestem sama, nie boję się ciebie, Māro.

Mogę zniknąć — albo wejść do twojego brzucha.

Mogę stanąć między twoimi rzęsami, a i tak byś mnie nie zobaczył.

Opanowałam swój umysł i podstawy mocy (*iddhipādā*).

Jestem wolna od wszelkich więzów — więc nie lękam się ciebie, przyjacielu (*āvuso*). (SN

5:5)

3:5:40 SPOTKANIA MĀRY Z INNYMI II — MOGGALLĀNA

Pewien tekst z Majjhima Nikāya[705] jest szczególnie interesujący ze względu na światło, jakie rzuca na naturę i historię Māry. Opisuje on próbę zakłócenia spokoju Moggallānie, jednemu z dwóch głównych uczniów Buddhy, znanemu z mistrzostwa w opanowaniu mocy parapsychicznych:

> Mahāmoggallāna znajdował się na zewnątrz swojej chaty, wykonując medytację chodzoną. Māra wszedł do jego brzucha i przeniknął aż do żołądka. Moggallāna zaczął się zastanawiać: „Dlaczego mój żołądek jest taki ciężki? Czuję się, jakby był pełen mokrej fasoli!" Zszedł więc ze ścieżki do chodzenia, wszedł do swojej chaty i usiadł na przygotowanym siedzeniu. Po zajęciu miejsca dokładnie zbadał sprawę i zobaczył, że Māra wszedł do jego brzucha. Powiedział wtedy: „Odejdź, Pāpima! Nie dręcz Tathāgaty ani uczniów Tathāgaty, bo przyniesie ci to nieszczęście i cierpienie na długi czas."
>
> Māra pomyślał: „Ten samana mnie nie zna, nie widzi mnie. Nawet jego nauczyciel nie rozpoznałby mnie tak szybko, więc jakże jego uczeń mógłby mnie rozpoznać?" Ale Moggallāna powiedział: „Znam cię dobrze, Pāpima. Wiem, że myślisz, iż cię nie znam ani nie widzę; że nawet mój nauczyciel nie rozpoznałby cię tak szybko, więc jak uczeń mógłby to uczynić? Odejdź, Pāpima! Nie ściągaj na siebie długiego cierpienia i nieszczęścia!"
>
> Wtedy Māra pomyślał: „Ten samana rzeczywiście mnie rozpoznaje" i wyszedł przez usta Moggallāny, po czym stanął w progu. Moggallāna powiedział do niego: „Widzę cię tam, Pāpima. Nie myśl sobie: 'on mnie nie widzi'. Stoisz w progu, Pāpima."

Moggallāna kontynuuje i opowiada Mārze historię z przeszłego życia, kiedy sam był Mārą:

> „W poprzednim istnieniu, Pāpima, ja byłem Mārą. Nazywałem się Dūsi, miałem siostrę imieniem Kāḷī, a ty byłeś jej synem. Tak więc byłeś moim siostrzeńcem."

Komentarz wyjaśnia, dlaczego Moggallāna opowiedział tę historię Mārze:

> Starszy pomyślał: „Niebiańscy devowie uważają zapach ludzi za odrażający, nawet z odległości stu *yojana*. A jednak Māra, wytworny (*nāgariko*), nieskazitelny (*paricokkho*), bardzo potężny i majestatyczny devarāja, wszedł do mojego brzucha, gotując się tam w tym plugawym miejscu. I siedział w tej odrażającej przestrzeni z zamiarem popełnienia złego czynu. Ktoś inny wstydziłby się tak potraktować krewnego. Ja odpowiem na wrogość mojego krewnego życzliwymi słowami." (MN-a 50)

Komentarz również wyjaśnia, że choć ten Māra był siostrzeńcem Māry Dūsi, nie powinniśmy zakładać, że pozycja Māry, ani żadnego *devarāji* (króla devów), jest dziedziczna. Gdy jeden Māra umiera, ktoś inny, kto wykonał odpowiednią karmę, rodzi się na to stanowisko (tamże).

Chociaż interesujące jest spekulowanie na temat tożsamości siostry Dūsi, Kāḷī, oraz jej ewentualnego związku z hinduską boginią o tym imieniu, komentarz nic więcej o niej nie mówi, a postać ta nie pojawia się w innych tekstach. Kāḷī oznacza „ciemna" lub „czarna" i było to dość powszechne imię; DPPN wymienia dziewięć kobiet o tym imieniu [706]. Bycie nazwanym „Czarną" niekoniecznie niosło ze sobą negatywne lub demoniczne konotacje, a w większości przypadków odnosiło się jedynie do ciemnej karnacji. Dwie z Kāḷī wymienionych w tekstach rzeczywiście miały pewien „ciemny" aspekt w innym sensie tego słowa. Jedna z nich była yakkhī pożerającą dzieci (Dhp-a 1:4), a druga była sługą przy stosie pogrzebowym, odpowiedzialną za

[705] MN 50, Māratajjanīya Sutta

[706] Wyprowadzenie od słowa *kāla* „czas" jest mało prawdopodobne, ponieważ to słowo nigdy nie jest zapisane z retrofleksyjnym *ḷ*, zobacz PED hasło *kāla*.

przeprowadzanie kremacji. Opisano ją jako „ogromną kobietę o ciele przypominającym kruka". Ta Kāḷī była jednak osobą pobożną. Dostarczała świeżych ciał bhikkhu, którzy praktykowali medytację nad ciałem, a pewnego razu zrobiła miseczkę do mleka z ludzkiej czaszki i podarowała ją starszemu Mahākāḷa[707]. To brzmi dość tantrycznie i sugeruje możliwego poprzednika hinduskiej bogini Kālī, która pojawia się w literaturze kilka wieków później.[708]

Wracając do historii Moggallāny:

> W tamtym czasie na świecie pojawił się Buddha Kakusandha. Jego dwaj główni uczniowie nazywali się Vidhura i Sañjīva. Māra Dūsi pomyślał: „Nie znam przyjść i odejść (*āgatiṃ vā gatiṃ*) tych dobrych bhikkhów. Co jeśli posiądę (*anvāvisati*) tych bramińskich gospodarzy i nakłonię ich do znieważania, obrzucania przekleństwami, oczerniania i nękania tych dobrych bhikkhów? Może jeśli zostaną tak znieważeni, ich umysły ulegną zmianie i znajdę okazję, by działać."

Komentarz wyjaśnia, że Māra, nie znając „przyjść i odejść" bhikkhów, oznacza, że kiedy jeden z nich umierał, Māra nie potrafił określić, gdzie się odrodził (MN-a 50). To sugeruje, że bhikkhu był arahantem i wszedł w *nibbānę*, stan, który jest poza zasięgiem Māry.

> Więc bramińscy gospodarze, opętani przez Mārę Dūsi, znieważali bhikkhów: „Ci tak zwani samaṇowie (*samaṇakā*), ciemni, służebni potomkowie stóp krewnego (*bandhupādāpaccā*), mówią 'Medytujemy! Medytujemy!' Z opadłymi ramionami i spuszczonymi twarzami, słabi i sztywni, medytują (*jhāyanti*), usychają (*pajjhāyanti*), martwią się (*nijjhāyanti*), rozmyślają (*apajhāyanti*). Medytują, usychają, martwią się, rozmyślają jak sowa na drzewie, czekająca na szczura, który przyjdzie... jak szakal przy brzegu rzeki, czekający na rybę... jak kot przy stosie śmieci, czekający na mysz... jak osioł, któremu zdjęto ciężar... medytują, usychają, martwią się, rozmyślają."

Bramini wykazywali brzydkie uprzedzenia kastowe, nazywając bhikkhów „ciemnymi i służebnymi". Bhikkhowie, oczywiście, pochodzili ze wszystkich kast, co stanowiło skandal dla wyniosłych braminów. Wyrażenie *bandhupādāpaccā* „potomkowie stóp krewnego" jest powszechne w podobnych kontekstach (np. DN 3 i DN 27) i odnosi się do bramińskiego mitu o pochodzeniu kast, według którego różne kasty wyłoniły się z różnych części ciała Brahmy; bramini z jego ust, a *suddowie* (kasta służebna) z jego stóp. Seria czasowników użyta do opisania medytacji bhikkhów ma związek z grą słów, w której *jhāyati* oznacza „medytować" lub, dosłowniej, „robić jhānę".

Sutta kontynuuje stwierdzenie, że większość tych braminów po śmierci odrodziła się w *nirayi*. To sugeruje, że opętanie przez Mārę nie jest pełną kontrolą, ale raczej złośliwym wpływem. Gdyby działania braminów nie były wolą, nie byłoby wyniku kammicznego.

Z kolei Budda Kakusandha nakłaniał swoich bhikkhów do praktykowania medytacji czterech *brahmāvihār* („boskich przystani", w języku angielskim zazwyczaj tłumaczonych jako miłująca dobroć, współczucie, radosne współczucie i równowaga umysłu). W ten sposób nie pozwolili, by zniewagi braminów wywołały myśli nienawiści, i nie dali żadnej możliwości Mārze Dūsi. Ponieważ jego wysiłki nie powiodły się, Māra Dūsi postanowił spróbować innej strategii:

> Māra Dūsi pomyślał: „Mimo moich działań, wciąż nie znam przyjść i odejść tych dobrych bhikkhów. Co jeśli posiądę braminów i nakłonię ich do czczenia, szanowania, wielbienia i poważania bhikkhów? Może jeśli będą tak czczeni, zmieni to ich umysły, dając mi okazję."

Bramini, którzy poszli za jego radą, odrodzili się w światach deva. Buddha Kakusandha nakłaniał

---

[707] Tha 8: 6. Zobacz tez Dhp 1: 6

[708] Około 600 r. n.e. Zobacz Bibliotekę Brytaniczną, hasło „Kali," dostępne 4 stycznia 2017, http://library.eb.com/levels/referencecenter/article/44396.

swoich bhikkhów do praktykowania medytacji, które przeciwdziałały stanom umysłu pełnym chciwości i pożądliwości: nieczystości ciała, odpychającym właściwościom pokarmu, zniechęceniu do świata i nietrwałości. W ten sposób bhikkhowie nie dopuszczali się stanów umysłu opartych na chciwości, przez co po raz kolejny Māra Dūsi nie znalazł otwarcia. Ale nie poddał się. Moggallāna kontynuuje opowieść o swoim poprzednim życiu:

> Wtedy Budda Kakusandha poszedł do wioski po jałmużnę, a za nim szedł starszy Vidhura. Māra Dūsi opętał pewnego chłopca i kazał mu rzucić kamień w głowę Vidhury. Vidhura szedł dalej za Buddhą z rozciętą czaszką, a krew spływała po jego twarzy. Buddha Kakusandha odwrócił się i spojrzał na niego swoim słoniowym wzrokiem (*nāgāpalokita*). „Ten Māra Dūsi nie zna żadnych granic." Kiedy Buddha na niego spojrzał, Māra Dūsi umarł w tym miejscu i odrodził się w Mahānirayi.

„Słoniowy wzrok" Buddhy odnosi się do cechy wszystkich Buddhów, że gdy odwracają się, by spojrzeć za siebie, nie obracają tylko szyi, ale całe ciało, tak jak robi to słoń. Zgodnie z komentarzem, kości szyi Buddhy nie są elastyczne jak u zwykłych ludzi, lecz są sztywno osadzone w miejscu. W komentarzu można również znaleźć następujące wyjaśnienie:

> Māra Dūsi nie umarł w tym miejscu, ale powrócił do królestwa deva Vasavatti i stamtąd zginął, odradzając się w *nirayi*. Spojrzenie Buddhy nie spowodowało jego śmierci. Umarł, ponieważ uderzył Szlachetnego Ucznia, co spowodowało skrócenie jego życia.

Moggallāna kontynuuje opisując swoje cierpienia w Mahānirayi:

> Moje ciało miało ludzką postać, ale miałem tam głowę ryby. Nirayapālas nabijali mnie na pale. Powiedzieli mi: „Przyjacielu (*mārisa*), kiedy jeden pal spotka drugi w twoim sercu, będziesz wiedział, że minęły tysiące lat". Cierpiałem w tej *nirayi* przez wiele lat, setki lat, tysiące lat.

Sutta kończy się, gdy Moggallāna upomina Mārę w długiej serii wersetów, ogłaszając swoją moc i ostrzegając Māra, że atakowanie takiego bhikkhu spowoduje, iż poniesie on ogromne cierpienie. Końcowe strofy to ostateczne ostrzeżenie:

> Nigdy nie znaleziono ognia,
>
> Który by pomyślał: 'Niechaj sPalię głupca.'
>
> Lecz głupiec, który atakuje ogień,
>
> Spali się sam przez własne działanie.
>
> Tak to jest z tobą, O Māra.
>
> Atakując Tathāgatę,
>
> Wytwarzasz wielkie zasługi.
>
> Zły (*pāpima*), czy wyobrażasz sobie, że twoje zło (*pāpa*) nie dojrzeje?
>
> Czyniąc tak, gromadzisz zło,
>
> Które będzie trwać długo, O Twórczości Kończący!
>
> Māro, unikaj Oświeconego,

Nie graj już w swoje sztuczki na bhikkhów!”

Tak bhikkhu skarcił Mārę

W lesie Bhesakaḷa,

Po czym ponury duch (yakkha)

Zniknął natychmiast.[709]

Historia Māry Dūsi ilustruje ważną koncepcję: w buddyzmie nie ma nieodwracalnego lub absolutnego zła. Ten Māra był, jeśli już, bardziej szkodliwy i nikczemny niż Māra z czasów Buddhy Gotamy. W wyniku swoich działań natychmiast doświadczył skutków swojej kammy i odrodził się w strasznym świecie *nirayi*, ale mimo wszystko ostatecznie stał się całkowicie oświeconą i wyzwoloną istotą jako uczeń Buddhy, Moggallāna.

[709] MN 50. Ostatnie wersy to tłumaczenie Bhikkhu Bodhiego, MLDB, s. 438.

3:5:41 SPOTKANIA MĀRY Z INNYMI III — DEVAMI I BRAHMĀMI

Moc Māry rozciąga się na całą *kāmabhūmi* („sferę pożądania zmysłowego") i w pewnym stopniu nawet poza nią. W jednym z udokumentowanych przypadków opętał umysł devy i sprawił, że ten wypowiedział strofę wychwalającą dążenie do odrodzenia w świecie dev (SN 2:30). Widzieliśmy, jak devy uciekły przed armią Māry w czasie przebudzenia Buddhy. *Mahāsamaya Sutta* (DN 20) opisuje inną sytuację, gdy wielki zastęp dev zgromadził się, by oddać cześć Buddzie i tym razem to moc Buddhy udaremniła atak Māry. Po bardzo długiej liście różnych dev i innych istot, sutta kończy się następująco:

> Wszyscy devowie przybyli wraz z Indą i Brahmą.
>
> Przyszła też armia Māry, teraz zobacz głupotę Kaṅhy („Czarnego").
>
> „Naprzód! Pojmać ich! Schwytajcie ich! Związcie ich żądzą!
>
> Otoczcie ich! Nie pozwólcie nikomu uciec!" —
>
> tak wielki generał zagrzewał swą mroczną armię.
>
> Uderzając dłonią o ziemię, wydał przerażający dźwięk,
>
> jak burza w porze deszczowej, z grzmotami i błyskawicami.
>
> Ale w końcu się wycofał — rozwścieczony i bezsilny.
>
> Wszechwiedzący (tj. Buddha) widział i rozumiał.
>
> Wtedy Nauczyciel ostrzegł swych uczniów:
>
> „Wiedzcie, mnisi, armia Māry nadeszła."
>
> Usłyszawszy to, uczniowie pozostali czujni.
>
> Ci, którzy są wolni od namiętności, nie mogą być poruszeni ani przez pożądanie, ani przez strach.
>
> Zwyciężając w każdej bitwie — chwalebni, nielękliwi.
>
> Wszystkie istoty radują się z zwycięstwa jego uczniów. (DN 20)

Komentarz wyjaśnia, że Buddha udaremnił atak Māry, używając swojej mocy w taki sposób, że zgromadzeni devowie ani nie widzieli, ani nie słyszeli przerażających manifestacji Māry (MNA 20).

Głównym obszarem panowania Māry jest *kāmabhūmi* („sfera pożądania zmysłowego"), która obejmuje światy ludzi i devów, ale w pewnym stopniu ma on również władzę w niższych partiach *rūpabhūmi* („sfery formy"), czyli w świecie bóstw typu brahmā. Widzieliśmy już, jak Mahābrahmā uciekł wraz z innymi devami w obliczu armii Māry (Jāt-nid 2). Brahmānimantanika Sutta (MN 49) opisuje wizytę Buddhy w świecie brahmāloka oraz próby Māry, by przeszkodzić mu

nauczaniu tam. Bardziej szczegółowe omówienie tej sutty odłożymy do rozdziału o światach brahmów. Na razie przyjrzymy się jedynie temu, co mówi ona o Mārze i górnych granicach jego władzy.

Brahmowie to bóstwa przebywające na wyższym poziomie niż devowie i są poza sferą zmysłowych pragnień. Oznacza to, że jeden z głównych środków oddziaływania Māry — pożądanie zmysłowe — jest tam bezużyteczny. Zamiast tego Māra wykorzystuje splamienia w postaci błędnych poglądów (*micchādiṭṭhi*) i pragnienia istnienia (*bhavataṇhā*). Brahmowie dzielą się na różne poziomy odpowiadające stopniom jhāny (medytacyjnego skupienia), co zostanie szczegółowo omówione później. Chociaż w pewnym miejscu mówi się, że królestwem Māry jest cała *saṃsāra* (AN-a 8:29), to Brahmānimantanika Sutta daje powody, by sądzić, że Māra nie ma realnej władzy poza światami brahmów odpowiadającymi pierwszej jhānie. Komentarz mówi wprost, że Māra może opętać umysły brahmów z klasy *brahmāpārisajja*, ale nie może już tego zrobić wobec brahmów wyższych poziomów. Brahmāpārisajja („świta brahmy") to najniższa z trzech klas brahmów związanych z pierwszą jhāną. Jednakże Māra zdaje się mieć pośredni wpływ na Bakę, Wielkiego Brahmę, który jest głównym bohaterem tej sutty. Powodem interwencji Buddhy był fakt, że Baka popadł w złudzenie, iż jest najwyższą istotą. Złudzenie to było podsycane przez niższych brahmów, bezpośrednio opętanych przez Mārę. Māra opisany jest jako rozwścieczony tym, że Buddha naucza w tym świecie, a tysiące brahmów znajdują się w niebezpieczeństwie „wymknięcia się spod jego władzy"; mówi się, że są oni „w jego rękach". Māra podążył za Buddhą w niewidzialnej postaci (MN-a 49) i przemawiał jedynie przez brahmów, których umysły opętał. Oczywiście, nie zdołało to oszukać Buddhy, który wezwał Mārę do odpowiedzialności.

Świadomość brahmów odpowiada stanom czterech jhān, czyli głębokiego medytacyjnego skupienia. Różne poziomy światów brahmów są uporządkowane zgodnie z odpowiadającymi im jhānami, a same jhāny definiowane są przez obecność lub brak określonych czynników umysłowych. Pełne wyjaśnienie tego zagadnienia byłoby zbyt długą dygresją[710], ale wystarczy powiedzieć, że *vitakka-vicāra* – zazwyczaj tłumaczone jako „myślenie zastosowane i podtrzymywane" – występują w pierwszej jhānie, ale są nieobecne w wyższych jhānach. Baka mieszka w świecie brahmów odpowiadającym pierwszej jhānie[711], dlatego Māra może wywierać na niego wpływ za pomocą myślenia dyskursywnego i argumentacji, ale nie przez zmysłowość. Nie słyszymy o tym, by Māra kiedykolwiek działał w jakimkolwiek z wyższych światów brahmów. Istoty tam przebywające są poza zwykłym myśleniem, więc Māra nie ma już żadnej skutecznej broni, którą mógłby przeciw nim użyć. Mówi się, że jhāna „zawiązuje oczy Mārze" (MN 25), ponieważ poprzez tłumienie przeszkód człowiek staje się czasowo wyjęty spod jego władzy. Stan ten odpowiada kondycji wyższych brahmów, są poza jego bezpośrednim zasięgiem, ale nie uciekli jeszcze całkowicie spod jego panowania, ponieważ nadal podlegają odrodzeniu i mogą spaść do niższego stanu istnienia[712].

[710] Zobacz § 3:6,8, aby uzyskać pełniejsze omówienie.
[711] DPPN (Dictionary of Pāli Proper Names) identyfikuje go jako brahmę z poziomu Abhassara, ale jest to błąd.
[712] Z wyjątkiem anāgāmich odradzających się w sferach Suddhāvāsa, zob. § 3:6,17.

3:5:42 INNE EPIZODY Z UDZIAŁEM MĀRY

Māra czasem przybiera różne przebrania, próbując odwieść poszukujących od ścieżki. W jednym z przypadków pojawił się przed grupą młodych bhikkhów jako stary bramin-asceta, „z włosami splecionymi w kok, odziany w płaszcz z gepardziej skóry, stary, zgarbiony i dyszący, wspierający się na lasce". Radził im, aby cieszyli się zmysłowymi przyjemnościami, póki są młodzi, ale bhikkhowie oparli się jego namowom, a on odszedł „kiwając głową, wywieszając język i marszcząc czoło." Gdy opowiedzieli o tym Buddzie, ten oświadczył: „To nie był żaden bramin, lecz Māra Pāpimā, który przyszedł, by was oślepić" (*vicakkhummāya*, tzn. „by was zmylić/zaślepić"). (SN 4:21)

Sūrambaṭṭha był świeckim uczniem nazywanym „najwyższym w niewzruszonej wierze" (AN 1:255). Po wysłuchaniu nauki Dhammy wygłoszonej przez Buddhę osiągnął stan sotāpanny (pierwszy etap przebudzenia). Wtedy Māra złożył mu potajemną wizytę:

> Wówczas Māra pomyślał: „Ten, którego zwą Sūrambaṭṭha, należał do mnie, ale dziś Nauczyciel go przejął. Kiedy ktoś słyszy Nauczyciela, ścieżka staje się dla niego jasna. Muszę się dowiedzieć, czy rzeczywiście uciekł z mojego kręgu wpływów." Więc Māra przybrał postać Buddhy, wraz z trzydziestoma dwoma znamionami wielkiego człowieka, i mając na sobie szaty oraz niosąc miskę jałmużną, pojawił się u drzwi Sūrambaṭṭhy. Sūrambaṭṭha pomyślał: „Buddha wrócił. Buddowie nie przychodzą bez powodu. Zastanawiam się, dlaczego wrócił?" Przywitał go z szacunkiem i zapytał o przyczynę ponownej wizyty. W przebraniu Buddhy, Māra powiedział: „Sūrambaṭṭha, kiedy wygłaszałem ci naukę Dhammy, pominąłem jeden punkt. Powiedziałem, że pięć agregatów (*khandhā* — składowe ciała i umysłu) są wszystkie nietrwałe, pełne cierpienia i pozbawione jaźni. Ale nie wszystkie są takie. Jeden z nich jest trwały, stabilny i wieczny."
>
> Ale Sūrambaṭṭha pomyślał, „To stwierdzenie jest bardzo poważne. Buddowie nigdy nie są niedbałości w swoim nauczaniu. To z pewnością Māra, wróg Buddhy," i powiedział: „Ty jesteś Mārą!" Słowa szlachetnego ucznia były jak uderzenie siekiery, któremu Māra nie potrafił się oprzeć. „Tak, jestem Mārą," odpowiedział Māra. Sūrambaṭṭha oświadczył: „Gdyby tu przyszło sto tysięcy Mārów, moja wiara w Buddhę nie zostałaby zachwiana." I pstryknął palcami w stronę Māry i rozkazał: „Znikaj stąd." Māra nie mógł tam dłużej pozostać, ale natychmiast zniknął. (AN-a 1: 255)

Māra często udaje, że interesuje się dobrem swoich zamierzonych ofiar, jak w poniższym epizodzie:

Bhikkhu Godhika sześć razy osiągnął *sāmāyikę cetovimutti* (czyli „tymczasowe uwolnienie umysłu") i sześć razy upadł z tego stanu z powodu choroby dotyczącej jego wiatru, żółci i flegmy. Gdy po raz siódmy osiągnął tymczasowe uwolnienie umysłu, pomyślał: „Sześć razy upadłem z tego stanu. Co jeśli teraz sięgnę po nóż?" (tzn. popełnię samobójstwo).

> Māra znał myśli bhikkhū i pomyślał: „Ten bhikkhu zamierza sięgnąć po nóż. Kto sięga po nóż, jest obojętny wobec życia. Kiedy osiągnie wgląd (*vipassanā*), będzie mógł osiągnąć arahantstwo. Muszę mu w tym przeszkodzić. Nie posłucha moich słów, więc sprawię, by Nauczyciel go powstrzymał."
>
> Māra zbliżył się do Błogosławionego w przebraniu i powiedział następujące wersety:
>
> Wielki Bohaterze, Wielki Mędrcze, chwalebny i potężny,

Ty, który przezwyciężyłeś wszelkie strachy i wrogość,

Kłaniam się u Twych stóp, Posiadaczu Wzroku.

Zwycięzco śmierci,

Uczeń Wielkiego Bohatera pragnie śmierci.

Zakaz mu, O Promienny!

Jak, O Błogosławiony, może uczeń oddany Twojemu nauczaniu,

Uczeń, który nie osiągnął celu, uczynić coś takiego, O Sławny!

W tej chwili Godhika użył noża. Buddha, wiedząc, że to Māra zwrócił się do niego, powiedział następujący werset:

Tak postępują mądrzy, którzy nie pragną życia.

Zrywając korzeń pragnienia, Godhika osiągnął ostateczne *nibbāna*.

> Następnie Buddha udał się z grupą bhikkhów w miejsce, gdzie leżało ciało Godhiki. W tej samej chwili Māra myślał: "Gdzie osadziła się świadomość odrodzenia tego starszego?" Buddha wskazał bhikkhom na ciemny kształt, który szukał wszędzie dookoła. "To, bhikkhowie, jest Māra Pāpima, który szuka świadomości członka rodu Godhiki. Lecz świadomość Godhiki nie została osadzona nigdzie, osiągnął on ostateczne *nibbāna*[713]."

To sutta porusza szereg istotnych zagadnień doktrynalnych. Co na przykład oznacza *sāmāyika cetovimutti*, "tymczasowe uwolnienie umysłu"? Komentarz do Saṃyutta Nikāya definiuje to jako „momentalne powtarzane zastosowanie (*appitappitakkhaṇe*), które uwalnia od przeszkadzających stanów, a umysł jest skupiony na obiekcie doczesnego osiągnięcia” (SN-a 4:23). Odpowiadający fragment w wersji *Dhammapady* (Dhp-a 4:11) jednoznacznie identyfikuje to z jhāną. Cokolwiek by to było, *sāmāyika cetovimutti* jest wyraźnie czymś innym niż *arahatta* (pełne przebudzenie). Ma to znaczenie w kontekście problemu samobójstwa bhikkhu i pozornego poparcia przez Buddhę tego czynu. Rozważanie tej kwestii w pełni wykraczałoby poza temat tej książki, ale wystarczy powiedzieć, że samobójstwo jest ogólnie potępiane w buddyzmie Therawady (Vin Pār 3). Istnieją trzy podobne przypadki bhikkhów, którzy "wzięli nóż" wspomniane w suttach: Godhika, Vakkali (dla którego Māra również szukał w ciemnej, zamglonej formie) (SN 22:87) oraz Channa (MN 144). Żaden z tych trzech nie był arahantem w momencie "wzięcia noża", ale wszyscy trzej osiągnęli arahattę w chwilach przed swoją śmiercią. Ponieważ arahant nie podlega ponownym narodzinom, negatywne kamma związane z samobójstwem zostaje unieważnione. Słowa współczesnego tajskiego mistrza tradycji leśnej, Ajahna Maha Boowy, mogą być tutaj warte zacytowania: „Historia Venerowego Godhiki powinna stanowić pokarm do myślenia. Venerowy Godhika zaczął praktykować medytację, robił postępy krok po kroku, ale potem nastąpiła regresja. Mówi się, że zdarzyło się to sześć razy. Po siódmym razie wziął brzytwę, aby poderżnąć sobie gardło – był tak przygnębiony – ale potem wrócił do zmysłów, zastanowił się nad Dhamma i stał się arahantem w ostatniej chwili. To krótka wersja

[713] SN 4:23 i Dhp-a 4:11. Niektóre szczegóły pochodzą z komentarzy, w tym wewnętrzne refleksje Māry.

tej historii. Kiedy umarł, hordy Māry szukały jego ducha. Prosto mówiąc, wzburzyły burzę, ale nie mogły stwierdzić, gdzie się odrodził."[714]

Dla naszych celów najistotniejsze szczegóły znajdują się na końcu historii. Māra nie jest w stanie znaleźć ani pojąć, co stało się z kimś, kto całkowicie przekroczył jego sferę władzy. Māra jest przyzwyczajony do tego, że istoty przechodzą z krainy do krainy, wciąż związane pragnieniem i złudzeniem. Kiedy komuś udaje się uwolnić od narodzin i śmierci w pełni, jest to dla niego zupełnie niezrozumiałe. Warto również zauważyć, że bhikkhowie postrzegają go jedynie jako niejasną formę, opisaną jako "ciemną i zamgloną", szalejącą we wszystkich kierunkach. Porównaj to z bardziej zwykłym postrzeganiem devów, którzy manifestują się w tym świecie; gdy są w ogóle widziani przez zwykłych ludzi, ukazują się jako jasne światło (np. DN 21).

Zdarza się, że Māra deleguje wywoływanie zamieszania na mniejsze devy ze swojego orszaku:

> Niektóre kobiety, które były towarzyszkami pobożnej Visākhā, zaczęły pić alkohol. Pewnego dnia towarzyszyły jej w vihāra, by posłuchać nauk Buddhy, i usiadły w sali zgromadzeń po spożyciu alkoholu. Wtedy deva z orszaku Māry (*mārakāyikā devatā*) pomyślał: „Będę posiadał ciała tych kobiet i sprawię, by zachowywały się niewłaściwie przed samaną Gotamą." Wkrótce niektóre kobiety zaczęły klaskać w dłonie i śmiać się przed Buddhą, inne wstały i zaczęły tańczyć. Buddha wiedział, co się dzieje, i pomyślał: „Nie pozwolę, by devy Māra miały tu okazję." Aby przestraszyć kobiety, Buddha spowodował, że promień wyszedł z jego brwi, co spowodowało wielką ciemność. Kobiety ogarnęło poczucie strachu przed śmiercią, a alkohol w ich brzuchach wysechł. Buddha następnie wzniósł się na szczyt Góry Sineru i wysłał promień jaśniejszy niż słońce czy księżyc. Potem upomniał kobiety za ich nieostrożność, która pozwoliła jednej z dev Māry opanować je. (Dhp-a 11:1)

Kathāvatthu zapisuje spór dotyczący tego, czy arahanci mogą mieć mimowolne wytryski nasienia. Theravada zaprzeczała, że jest to możliwe, ale dwie inne wczesne szkoły twierdziły, że jest to możliwe. Ich stanowisko polegało na tym, że chociaż arahanci są wolni od pożądania, wytrysk może nadal wystąpić, ponieważ devy z orszaku Māry przenoszą nasienie do nich. Odpowiedź Theravady polegała na zapytaniu, skąd pochodzi to nasienie, ponieważ arahanci go nie wytwarzają, a devy nie mają go wcale (Kv 2:1).

Māra jest wspomniany dwukrotnie w Jātakach. W Jātaka 40 stara się zagłodzić *Paccekabuddhę* na śmierć, tworząc przepaść gorących węgli między nim a jego ofiarodawcą. Ponieważ ta historia, jak wszystkie Jātaki, miała miejsce w odległej przeszłości, nie jest jasne, czy jest to ten sam Māra, który pojawia się w czasach Buddhy Gotamy. W Jātaka 389 opowiedziano o wcześniejszym życiu Māry znanym z sutt. W tej historii rodzi się on jako wąż, który próbuje zabić Bodhisattwę.

Ponieważ wykracza to poza zakres tej książki, by rozważać liczne wariacje postaci Māry spotykane w późniejszych szkołach buddyzmu[715], trudno się oprzeć, by nie uwzględnić pewnego epizodu z tekstu Sarvāstivādy, *Aśokavadāna* („Legenda o Królu Aśoce"):

> Upagupta był starszym bhikkhu żyjącym w czasach króla Aśoki. Mówiono o nim, że był „Buddhą bez oznak" (tj. nie miał fizycznych cech wyróżniających pełnego Buddhę, ale osiągnął wysoki poziom duchowego wyzwolenia). Māra nie był zadowolony z nauk

[714] Maha Boowa, *Straight from the Heart*.
[715] Chociaż jest to fascynujący temat, zainteresowani czytelnicy są odsyłani do książki Michaela Davida Nicholsa *Malleable Māra*.

Upagupty, które prowadziły wielu ludzi na ścieżkę prowadzącą poza jego wpływy. Trzykrotnie zakłócał on nauki Upagupty. Za pierwszym razem spadł na zgromadzonych deszcz pereł, które sprawiły, że wszyscy stracili zainteresowanie nauką i zaczęli zbierać drogocenne perły. Wieść o tym rozeszła się i na kolejne nauki Upagupty przyszło jeszcze więcej osób, a tym razem Māra spowodował deszcz złotych monet.

Za trzecim razem, gdy zgromadziła się bardzo liczna publiczność, Māra spowodował nieziemską muzykę i taniec niebiańskich *apsār* (w Pali „*accharās*", czyli „nymf"). Mężczyźni, którzy wcześniej byli wolni od pragnień, odwrócili się od nauk Upagupty, zafascynowani boskimi dźwiękami i formami.

Māra był bardzo dumny z siebie i podszedł do Upagupty, zakładając mu na szyję naszyjnik z kwiatów. Upagupta wiedział, że to Māra. Starszy mnich wziął trupy człowieka, psa i węża i przekształcił je w kwiatowe naszyjniki. Māra, zachwycony, pomyślał, że udało mu się zdobyć Upaguptę, i pozwolił na założenie naszyjników na jego szyję. Kiedy jednak naszyjniki zmieniły się z powrotem w swoje naturalne formy, Māra, będący istotą oddaną zmysłowym przyjemnościom, poczuł odrazę. Okazało się, że nie ma żadnej mocy, by je usunąć.

Māra udał się więc po pomoc do Mahendry, Rudry, Upendry, Władcy Bogactw, Yamy, Varuṇy, Kubery, Vasawy oraz wielu innych devów. Nawet Brahmā nie potrafił usunąć trupów z jego szyi. Brahmā poradził mu, by wrócił na ziemię i szukał schronienia u Upagupty.

Māra błagał Upaguptę, apelując do jego współczucia. W rozmowie między nimi, Upagupta pomógł Māra zrozumieć wielkie współczucie Buddhy oraz zło jego własnych działań. Māra odczuł skruchę, padł przed starszym mnichem na twarz, a jego umysł napełnił się wiarą w błogosławionego. Poprosił o uwolnienie go od nieczystych trupów.

Upagupta zgodził się, ale postawił dwa warunki: Māra nie może już więcej niepokoić bhikkhów, a jako osobistą przysługę dla Upagupty powinien ukazać fizyczną formę Buddhy. "Chociaż widziałem jego ciało dharmy (*dharmakāya*), urodziłem się za późno, by zobaczyć jego cielesne ciało (*rūpakāya*)."

Māra łatwo się zgodził, ale postawił warunek, że Upagupta nie powinien kłaniać się tej formie Buddhy. "Ponieważ jeśli ktoś taki jak ty będzie oddawał cześć komuś takiemu jak ja, wybuchnę w płomieniach." W związku z tym, podobnie jak wcześniej zrobił to, by zwieść Sūrambaṭṭhę, Māra ukazał formę Buddhy z wszystkimi trzydziestoma dwoma cechami. Pojawił się w tej formie, towarzyszyły mu formy głównych uczniów Buddhy oraz wielu innych znanych arahantów z tego czasu. Upagupta nie mógł się powstrzymać, widząc to, i ukłonił się. Jednak Māra nie doznał żadnej szkody, a starszy mnich wyjaśnił, że kłaniał się w geście szacunku dla Buddhy, a nie dla osoby Māry.

Māra udał się do miasta Mathurā i osobiście zadzwonił w dzwon miejski, ogłaszając na głos: „Ktokolwiek pragnie błogości nieba i wyzwolenia, niech posłucha Dharmy Upagupty. A ci, którzy nigdy nie patrzyli na Tathāgatę, niech spojrzą na starszego Upaguptę!"[716]

Nie mówi się, co stało się z Mārą po jego nawróceniu. Jednakże, ponieważ pragnienie i strach nadal dręczą istoty żyjące, możemy przypuszczać, że jakiś nowy Māra zajął jego miejsce. Być może Māra z czasów naszego Buddhy miał szczęśliwszy koniec niż Māra Dūsi i przeszedł na

[716] Skrócone z: John S. Strong, tłum. *Legenda Króla Aśoki*, s. 185-198.

odpoczynek, by cieszyć się przyjemnościami Paranimmitavasavatti przez resztę swojego długiego życia.

3:5:43 MĀRA - KONKLUZJA

Nieuchronnie, zachodni uczony buddyzmu będzie chciał porównać Mārę do Szatana. Istnieją pewne podobieństwa między tymi dwiema postaciami. Tak jak Māra kusił Buddhę, tak Szatan kusił Chrystusa na pustyni. Māra jest często nazywany epitetem Pāpima, „Zły", co ma satanistyczny wydźwięk. Zarówno Māra, jak i Szatan są wielkimi przeciwnikami dobra w swoich odpowiednich kosmologiach.

Niemniej jednak, obie postacie są dość odmienne i prawdopodobnie mają różne źródła[717]. Choć Māra jest opisany jako panujący nad swoją częścią królestwa Paranimmitavasavatti „jak buntowniczy książę" (*dāmarikarājaputto*) (MN-a 1), to jest to tylko lokalny bunt, ponieważ Māra nie uznaje autorytetu Vasavatti Devārāja. Nie jest to, jak w przypadku Szatana, bunt przeciwko fundamentalnemu porządkowi rzeczy. Przede wszystkim, w buddyzmie nie ma Najwyższego Boga, przeciwko któremu można by się zbuntować. Co więcej, Māra sam jest przedstawicielem i głównym obrońcą ustalonego porządku *saṃsāry*. W pewnym sensie to Buddha jest buntownikiem.

Māra, mówiąc ściśle, nie jest istotą demoniczną, jest bardzo wysokiej rangi devem. Jego władza obejmuje od *nirayi* do niebiańskich *sagga*, a nawet w pewnym stopniu poza nie, jak to widzieliśmy w przypadku brahmy Baki. Moggallāna był zdumiony, że tak wyrafinowana istota degradowała się aż do siedzenia w brudnych jelitach starszego (MN-a 50). Istnienie Māry nie polega na cierpieniu, chyba że sam sobie je zadaje w swoich nieustannie nieudanych próbach podważenia arahantów.

Istnieje także możliwość interpretowania Māry w czysto psychologicznych kategoriach, jako literackiej personifikacji wewnętrznych stanów takich jak pożądanie i strach. Istnieje pewne uzasadnienie dla tej interpretacji w samym kanonie. Buddha mówi, że pięć khandh (czyli "składników", elementów ciała-umysłu) to Māra (SN 23:1), a gdzie indziej, że sześć zmysłów to Māra (SN 35:48, ang. 35:65). Jednak byłoby błędem sądzić, że wyklucza to zewnętrzne istnienie Māry jako odrębnej istoty. Komentarze wyraźnie rozróżniają Mārę jako metaforę i Mārę jako deva (DN-a 1). W wstępie do swojej tłumaczenia Mārasaṃyutta, Bhikkhu Bodhi przedstawia istotny punkt:

> Jednakże jest oczywiste, że świat myśli sutt nie postrzega Māry jedynie jako personifikacji moralnej słabości ludzkości, lecz widzi go jako prawdziwego złego boga, który stara się frustracyjnie przeszkadzać tym, którzy dążą do osiągnięcia ostatecznego celu. Dowodem na to jest jego prześladowanie Buddhy i arahantów po ich oświeceniu, co nie byłoby wiarygodne, gdyby był traktowany wyłącznie jako psychologiczna projekcja[718].

Aby zrozumieć Mārę, a w zasadzie całą kosmologię buddyjską, musimy unikać pułapek wynikających z postrzegania go przez współczesne, zachodnie soczewki. Nie jest on ani Szatanem, ani projekcją psychologiczną. Jeśli podejmiemy próbę zrozumienia Māry w jego własnym, starożytnym, indyjskim i buddyjskim kontekście, jaki obraz się wyłoni?

Māra jest przede wszystkim bardzo wysokim devem. Jego pozycja została osiągnięta dzięki kamma, która musiała być głównie *kusala* (umiejętna). Niemniej jednak pozostaje on więźniem saṃsāry, obciążonym defilementami takimi jak pycha, pragnienie i niechęć, a jego obecne działania gromadzą wiele *akusala* (nieumiejętnych) kamma. Choć wyobraża sobie siebie jako

[717] Chyba że istnieje jakiś starożytny związek poprzez Ahrimana z zaratustrianizmu, ale wydaje się to mało prawdopodobne.
[718] Bhikkhu Bodhi, CDB, p. 79.

pana i władcę *siaṃsāry*, sam jest bardzo podatny na jej bezosobowe i nieugięte prawa. Widzieliśmy, jak jeden z poprzednich Mārów skończył będąc dręczonym w *nirayi* (MN 50). W ten sposób przeszedł od samego szczytu świata pragnień zmysłowych do jego ostatecznego najniższego punktu w jednej chwili.

Celem Māry nie jest głównie powodowanie cierpienia istot. Choć mówi się, że te, które znajdują się w jego więzach, zasiliły szeregi światów *niraya*, peta i asura (It 3:5,4), Māra zadowala się tym, że widzi je narodzonymi w światach devów czy nawet brahmów, byle tylko nie uwolniły się od cyklu narodzin, śmierci i ponownych narodzin. Niektóre z wiosek opętanych przez Māra Dūsiego zostały odrodzone w *nirayi* w wyniku swoich działań, ale inne trafiły do narodzin w świecie devów (MN-a 50).

Broń Māry to oszustwo, iluzja, strach i pragnienie, tkanka, z której zbudowane jest dalsze istnienie w cyklu *saṃsāry*. Māra wraz ze swoją drużyną towarzyszących mu devów może pojawić się tak straszliwie i przerażająco, że sprawia, iż nawet devy, nāgi i brahmy uciekają w bezradnym strachu (Jāt-nid 2). A jednak po jego wielokrotnych porażkach z ręki Buddhy, widzimy go jako małą, nędzną postać siedzącą przy drodze, drapiącą ziemię patykiem (SN 4:25). Jego moc jest wielka, ale opiera się na iluzji. „Znam cię, Māro” — to wystarczy, by go całkowicie rozbroić.

Jeśli Māra ma być postrzegany jako personifikacja, to nie jest to coś tak małego jak osobiste skażenie, ale cały ogromny i bezosobowy proces narodzin, śmierci i ponownych narodzin, który stanowi *saṃsārę*. Māra to byt, który reprezentuje i uosabia *saṃsārę* w ten sam sposób, w jaki monarcha personifikuje i reprezentuje swoje królestwo. Jednak sam jest uwięziony w jej granicach i nie jest w stanie pojąć tego, co może leżeć poza nimi. Widzieliśmy Mārę w postaci "ciemnego dymu", szukającego w frustracji świadomości odrodzenia zmarłego arahanta (SN 4:23). Choć wydaje się przerażający, w końcu, gdy zostaje poznany takim, jakim naprawdę jest, staje się żałosną i złudną postacią.

ROZDZIAŁ SZÓSTY — BRAHMY

3:6:1 RŪPABHŪMI — WYMIAR FORM

Wszystko, co rozważaliśmy do tej pory, od istot cierpiących w agonii *nirayi* po tych cieszących się wyniosłymi przyjemnościami niebiańskich królestw devów, jest zawarte w *kāmabhūmi*, „wymiarze pragnienia zmysłowego". Jest to królestwo oszałamiającej złożoności, ale wszystkie różnorodne istoty zamieszkujące różne poziomy *kāmabhūmi* dzielą pewną podstawową strukturę psychologiczną. Wszystkie odnoszą się do świata głównie poprzez pięć zmysłów fizycznych, i dopóki nie rozwinęły wystarczającej duchowej dojrzałości, by przekroczyć swoją pierwotną sferę, to są one głównie napędzane pragnieniem doświadczenia przyjemnych obiektów zmysłowych i unikania bolesnych. Dla istoty uwięzionej w tym wymiarze istnienia, procesy sensacji, pragnienia, zysku i straty, przyjemności i bólu wydają się wszechogarniające. Prawie niemożliwe jest dla takiej istoty wyobrazić sobie formę istnienia, która nie byłaby zdominowana przez zmysły i ich tyraniczne pragnienia.

W buddyjskiej kosmologii istnieją jednak dwa wyższe poziomy istnienia, które, choć nadal są uwarunkowane i są częścią *saṃsāry*, pozostawiły za sobą podległość zmysłom. Są to *rūpabhūmi* i *arūpabhūmi*: wymiary Formy i Bezformy. *Rūpabhūmi* to królestwo brahm, istot uważanych za wyższy stan duchowy niż nawet devy. Devy są, w najbardziej istotnych aspektach, bliższe ludziom niż brahmy. Tak jak my, devy są istotami zmysłowymi, podlegają cierpieniu, które brahmy już przekroczyły. (Należy jednak zauważyć, że takie transcendowanie jest tylko chwilowe, ponieważ brahmā może ostatecznie zostać ponownie narodzony w wymiarze pragnienia zmysłowego).

Brahmy mieszkają w niebiańskich królestwach daleko ponad wymiarem zmysłowym, w zagnieżdżonych hierarchiach *brahmālokas* („światów brahmów"), reprezentujących coraz bardziej wyrafinowane poziomy duchowego rozwoju, w sumie szesnaście poziomów. Słowo *brahmā* pochodzi od sanskryckiego rdzenia *bṛh*, „zwiększać, być wielkim". Występuje również w złożeniach w formie *brahma*. W tej formie oznacza „święty" lub „boski". Słowa pochodzące od *brahmā* i *brahma* obejmują *brāhmaṇa* („bramin", członek kasty kapłańskiej), *brahmācariya* („święte życie", „celibat") i *brahmāvihāra* („boskie przebywanie", medytacja nad miłującą dobrocią itp.[719]).

Uwagi dotyczące terminologii: Istnieje pewna zmienność w użyciu słów *deva* i *brahmā*. *Deva* może być używane zarówno w sensie specyficznym, jak i ogólnym. Gdy używa się go w sensie specyficznym, odnosi się do bóstw z płaszczyzny pragnień zmysłowych: do ziemskich devav *bhumma* deva oraz deva z sześciu *sagga* („niebiosa"). W tym użyciu jest czasami wyraźnie kontrastowane z brahmāmi, jak w *Suttanipāta* 3:6, gdzie mówi się o trzech „polach" (*khetta*): ludzkim, deva i brahmā. Kiedy używane jest ogólnie, odnosi się do wszystkich istot wykraczających poza ludzki poziom. Słowo *brahmā* również ma różne zastosowania. Najczęściej używa się go w bardzo specyficzny sposób, odnosząc się tylko do istot pierwszych trzech poziomów *rūpabhūmi*, odpowiadających pierwszej jhānie, które mogą być nazywane właściwym *brahmāloką*. Istoty z wyższych poziomów *rūpabhūmi* są wtedy nazywane specyficzną nazwą swojej klasy, a następnie słowem deva, jak w AN 5:170, które mówi o *ābhassara deva* i *subhakiṇṇa deva*. Na dodatek przynajmniej jeden fragment *komentarza Abhidharmy* (Vibh-a 18:6) klasyfikuje pierwsze dziewięć poziomów *rūpabhūmi* jako *brahmāloka*.

[719] Zobacz wpis w PED dla brahmā, aby uzyskać więcej przykładów.

Większość współczesnych pisarzy używa słowa brahmā, by odnosić się do wszystkich istot *rūpabhūmi*[720]. Te zmiany terminologiczne nie muszą powodować zamieszania, jeśli będziemy zwracać uwagę na konkretne istoty, które są opisane; problem jest ściśle semantyczny.

[720] Zobacz DPPN dla *brahmāloka*.

3:6:2 STAN ISTNIENIA W RŪPABHŪMI

Słowo *rūpa* oznacza „formę" i może być używane w co najmniej dwóch znaczeniach. Może odnosić się do formy fizycznej, czyli materii lub ciała, jak w wykazie pięciu *khandh*, agregatów które stanowią całość istoty: ciało (*rūpa*), świadomość, uczucie, percepcja i formacje mentalne. Może też oznaczać „widoczną formę" lub przedmiot świadomości wzrokowej. Kiedy używane jest w odniesieniu do tego konkretnego królestwa istot, jedno lub oba te znaczenia mają zastosowanie. Istoty tutaj należą do stanu istnienia zwanego różnymi nazwami: *rūpadhātu* („element formy"), *rūpabhava* („powstawanie formy"), *rūpāvacara* („sfera formy"), *rūpaloka* („świat formy") lub *rūpabhūmi* („płaszczyzna formy"), a element *rūpa* ma na celu kontrastowanie tego królestwa nie z *kāmabhūmi*, ale z *arūpabhūmi*, ponieważ w tej drugiej nie ma formy w żadnym z tych znaczeń.

Słowa *rūpaloka*, *rūpāvacara*, *rūpadhātu* lub *rūpabhūmi* są czasem tłumaczone na angielski jako „królestwo subtelno-materialne". Jest to luźne tłumaczenie, mające na celu przekazanie idei, że materialna podstawa tego świata jest subtelniejsza niż materia (*rūpa*) znana tutaj na ziemi. Ich ciała określane są jako *manomaya*, „umysłowe" (MN 60). Nie jedzą fizycznego pokarmu, nawet subtelnego pokarmu deva, lecz utrzymują się z błogości jhāny[721].

Związek istot na poziomie brahmā z jhāną jest kluczowy dla określenia ich statusu. *Jhāna* odnosi się do stanu medytacyjnego wchłonięcia, osiąganego poprzez rozwój *samādhi*, „niezachwianej" uwagi skierowanej na obiekt[722]. Rozwój medytacji do poziomu jhāny jest warunkiem wstępnym do odrodzenia się w światach brahmā (AN 4:124 i Vism 11:123). Ponadto, różne poziomy w ramach rūpabhūmi są głównie definiowane przez poziom jhāny, do którego odpowiadają.

Mieszkańcy *rūpabhūmi* posiadają tylko dwa zmysły fizyczne: wzroku i słuchu (Kv 8:7 oraz Vism 7.13). W brahmā-lokach nie ma nieprzyjemnych widoków ani dźwięków, chociaż mogą je napotkać, jeśli skierują swoją uwagę na sferę pragnienia zmysłowego (Vism 17:180). Istoty brahmiczne są bezpłciowe, „nie ma tam organów męskich i żeńskich" (AN-a 1:283). Mówi się jednak, że mają wygląd mężczyzn (*purisasaṇṭhāna*) (tamże). Narodziny są podobne do tych w sferach deva; mają one charakter aparycji, a nowy brahmā pojawia się „jakby budząc się ze snu" (AN-a 11:15).

Z definicji istoty *rūpabhūmi* posiadają formę. Ich wygląd nie jest opisany w pełni szczegółowo, ale istnieją solidne powody, by stwierdzić, że jest on mniej więcej antropomorficzny. Na przykład mówi się, że choć nie mają zmysłów węchu i smaku, posiadają nosy i języki (Kv-a 8:7). Ich ciała mają być promienne (*pabhā*) i udekorowane ozdobami (SN-a 6:5). Naturalna forma ich ciał jest zbyt subtelna, by wchodzić w interakcje z istotami z niższych poziomów, więc muszą przyjąć ciało grubsze (*oḷārika attabhāva*), jeśli chcą objawić się ludziom lub deva (AN 3:128, eng. 3:127 & DN 18).

Podobnie jak devy, zamieszkują w *vimānach* o niezwykłej urodzie (np. Vism 3:98). Sam brahmā-loka to poziomowa przestrzeń pokryta klejnotami. Zarówno ona, jak i *vimāna*, nie mają twórcy ani stwórcy, ale powstają dzięki siłom kammy i naturalnym procesom (*kammapaccayautusamuṭṭhāna*) (DN-a 1). Jeden fragment podaje pięć cech brahmy: są wolni

---

[721] SN-a 6:3. *sappītikajjhānena yāpenti* and DN 1, DN 27: *pītibhakkhā*.

[722] Zajmowanie się szczegółowo teorią jhāny wykraczałoby poza zakres tego rozdziału. Zainteresowani czytelnicy mogą zapoznać się z klasycznym opisem w tłumaczeniu Ñāṇamoliego, „Ścieżka oczyszczenia" (Vism, rozdział 4) oraz zobaczyć § 3:6,8 poniżej.

od żony i bogactwa (*apariggaha*), pozbawieni nienawiści (*averacitto*), życzliwi (*abyāpajjacitta*), czystych sercem (*asaṃkiliṭṭhacitta*) i potężni (*vasavattī*)[723].

[723] W *DN 13* (Dīgha Nikāya 13) te cechy brahmów są przedstawione jako część krytyki kapłanów braminów, którzy są opisywani jako przeciwieństwo w każdym z tych aspektów.

3:6:3 PRZEDBUDDYSTYCZNE KONCEPCJE BRAHMY

W późniejszym hinduizmie Brahmā jest jednym z trzech głównych bóstw, obok Śivy i Vişnu. Jednakże byłoby anachronizmem przyjmowanie, że mieszkańcy Indii za czasów Buddy postrzegali Brahmę w sposób zbliżony do atrybutów i cech przypisanych mu później. Koncepcja Brahmy jako Najwyższego Bytu i boga stworzyciela rozwijała się stopniowo w indyjskiej myśli. Brahmā jako bóstwo nie pojawia się w Ṛg Veda. W najwcześniejszych wersjach mitu o stworzeniu to Prajāpati pełni tę rolę, a późniejsze teksty retroaktywnie identyfikują go jako Brahmę pod innym imieniem[724]. W Upaniṣadach rozróżnia się *Brahmę* (męski) i *Brahmān* (nijaki). Pierwszy to spersonifikowane bóstwo, a drugi to bezosobowa, najwyższa zasada kosmiczna. To rozróżnienie nie jest jednak zawsze konsekwentnie utrzymywane, a Upaniṣady przedstawiają szereg poglądów filozoficznych[725]. Na przykład *Talavakāra Upaniṣad* przedstawia Brahmāna (nijaki) jako bardzo potężną, spersonifikowaną istotę.

1. Brahman zdobył zwycięstwo dla Devów. Devowie stali się radośni z powodu zwycięstwa Brahmana i pomyśleli: "To zwycięstwo jest tylko nasze, ta wielkość jest tylko nasza."
2. Brahmān dostrzegł to i ukazał się im. Ale oni go nie rozpoznali i powiedzieli: "Kim jest ten duch (*yaksha* lub *yakshya*)?"
3. Powiedzieli do Agni (ognia): "O Gâtaveda, sprawdź, kim jest ten duch." "Tak," odpowiedział.
4. Pobiegł w stronę Brahmana, a Brahman zapytał go: "Kim jesteś?" On odpowiedział: "Jestem Agni, jestem Gâtaveda."
5. Brahman zapytał: "Jaką moc masz?" Agni odpowiedział: "Mogę spalić wszystko, co znajduje się na ziemi."
6. Brahman położył przed nim źdźbło trawy, mówiąc: "Spal to." Agni podszedł do niego ze wszystkimi swoimi siłami, ale nie mógł go spalić. Wrócił więc i powiedział: "Nie udało mi się dowiedzieć, kim jest ten duch."[726]

Zawsze istnieje problem chronologii, gdy zajmujemy się historią Indii, i niemożliwe jest definitywne określenie, które teksty istniały w czasach Buddhy, którego daty są same w sobie przedmiotem pewnych kontrowersji. Ponadto, wszystkie dowody, zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne w kanonie buddyjskim, wskazują na to, że w Indiach tamtego czasu istniało wiele szkół myślenia, co również uniemożliwia przedstawienie jednoznacznej pre-buddyjskiej lub współczesnej niereligijnej koncepcji Brahmy, z którą można by porównać buddyjskie idee o istotach brahmā.

To, że buddyjska koncepcja brahmā funkcjonuje, przynajmniej częściowo, jako spójna mitologiczna krytyka niereligijnego poglądu, nie budzi jednak wątpliwości. Naszym najlepszym przewodnikiem do zrozumienia dokładnie tego, co Buddha krytykował, jest, na mocy domniemania, opis argumentów niereligijnych przedstawiony w samym kanonie.

---

[724] W.J. Wilkins, *Hindu Mythology, Vedic and Puranic* wszędzie, szczególnie s. 96 i nast.

[725] Pali form "brahmā" (m.) przenosi część tej niejednoznaczności. Forma podstawowa słowa to "brahmān", a jego deklinacja jest nieregularna, mająca w bierniku formę bardziej zbliżoną do rzeczownika rodzaju nijakiego.

[726] *Talavakāra Upaniṣad* 3, tłumaczenie Max Müller (1879:149–150).

W Brahmājāla Sutta (DN 1) znajdujemy dobrą charakterystykę pre-buddyjskiego Brahmy. Ta sutta jest długotrwałą polemiką, w której obalane są różne błędne poglądy, a sekcja dotycząca poglądu teistycznego opisuje złudny obraz samego siebie Brahmy, który wyobraża sobie siebie jako jedynego i jedynego boga stwórcę, wyliczając swoje tytuły: „Jestem Brahmā, Mahābrahmā, Władca (*abhibhū*), Niezwyciężony (*anabhibhūta*), Wszechwiedzący (*aññadatthudasa* – dosłownie „ten, który widzi wszystko"), Władca Mocy (*vasavattī*), Pan (*issara*), Stwórca (*kattar*), Twórca (*nimmātar*), Najdoskonalszy (*seṭṭha*), Wyznaczający (*sañjitar* – tj. przydziela każdemu odpowiednią kastę), Mistrz (*vasī*), Ojciec Wszystkich Istot (*pitā bhūtabhabyānaṃ*)". Jest (fałszywie) uważany za pierwszego ze wszystkich istot, a także za wiecznego.[727]

W tekstach buddyjskich bramini są przedstawiani jako szczególni czciciele boga Brahmy. I tak Sāriputta mówi: „ci bramini są skupieni na *brahmāloka*" i naucza umierającego bramina medytacji nad *brahmāvihārą* („boskimi siedzibami": miłującą dobrocią, współczuciem, współradością i równowagą umysłu), łącząc w ten sposób w zgrabny sposób przedbuddyjskie i buddyjskie wyobrażenia[728].

Bramini są przedstawiani jako odprawiający ceremonie ku czci Brahmy:

> (Pewna bramińska dama) codziennie składała rytualne ofiary (dla Brahmy). Cały dom był skrapiany ziołami i prażonym ziarnem, wokół podwórza wznoszono proporce, zapalano wonne pochodnie, a wszędzie roznosił się zapach kadzidła. Ta dama wstawała bardzo wcześnie i obmywała się cała szesnaście razy pachnącą wodą. Utrzymując czystość umysłu, nabierała trochę kleiku ryżowego i mówiła: „Mahābrahmā, jedz!" Umieszczała go w złotej misie razem z miodem i masłem klarowanym, i zanosiła do małego ołtarzyka ustawionego z tyłu domu. Obchodziła każdy róg domu, skrapiając ofiarowany pokarm, aż masło klarowane spływało jej po ramieniu aż do łokcia. Klękała i recytowała: „Jedz, błogosławiony Mahābrahmā, kosztuj, błogosławiony Mahābrahmā, raduj się, błogosławiony Mahābrahmā!" Tak mówiąc, karmiła Mahābrahmę. (SN-a 6:3)

W tym opisie można dostrzec więcej niż tylko nutę satyry. W suttcie pojawia się prawdziwy buddyjski brahmā, by powiedzieć jej: „*Brahmāloka* jest bardzo daleko, a Brahmā nie jada takiego jedzenia.[729]" Buddyjska koncepcja brahmów jako istot bardzo wzniosłych, ale wciąż śmiertelnych i uwarunkowanych, jest wyraźnie zestawiona z bramińską ideą Brahmy jako najwyższego bóstwa. Buddyści nie czcili brahmów, a zawarta tu krytyka sugeruje, że taka forma kultu jest błędna i bezużyteczna. Warto zauważyć, że najwyższe bóstwo Wed, Indra, staje się w buddyzmie Sakką lub „Indą" w niebie Tāvatiṃsa, natomiast najwyższy byt *Upaniszad*, Brahmā, staje się klasą istot w jeszcze wyższym buddyjskim świecie. W ten sposób kosmologia buddyjska wchłonęła i zarazem przewyższyła wcześniejsze systemy wierzeń.

[727] Tamże, zob. także SN 6:5.
[728] MN 97. Ale Buddha skrytykował go za to, mówiąc, że zatrzymał się w pół drogi i powinien był nauczyć bramina o nibbānie.
[729] SN 6:3. Brahmą występującym w tej opowieści jest Sahampati.

3:6:4 BRAHMĀKĀYIKA — BRAHMĀOWIE POZIOMU PIERWSZEJ DŻHĀNY

Pierwsze trzy poziomy *rūpabhūmi* odpowiadają pierwszemu poziomowi medytacyjnej jhāny. Oznacza to, że naturalny stan świadomości tych istot jest równoważny z tym, jaki osiąga człowiek podczas pierwszej jhāny, a osiągnięcie tej jhāny jest warunkiem wstępnym do odrodzenia się na tym poziomie[730]. To właśnie ten poziom *rūpadhātu* można uznać za właściwy *brahmāloka*, a istoty go zamieszkujące to ci, których nazywa się brahmā w najbardziej precyzyjnym użyciu tego terminu. Istnieją trzy klasy lub poziomy tych brahmāów, od najniższego do najwyższego są to: *brahmāpārisajja* – „świta Brahmy", *brahmāpurohita* – „ministrowie Brahmy", *mahābrahmā* – „Wielki Brahmā". Chociaż późniejsze źródła, takie jak *Abhidharmakośa*, umieszczają te poziomy w trzech konkretnych lokalizacjach, każda coraz dalej od ziemi, to przedstawienie zawarte w suttach mówi o trzech oddzielnych klasach zamieszkujących jedną przestrzeń kosmologiczną[731], tak jak zwierzęta, duchy i ludzie współdzielą ziemię. Słowo *brahmākāyika* (oznaczające „członków towarzystwa Brahmy" lub „tych, którzy mają ciało brahmā") to ogólny termin odnoszący się do wszystkich trzech klas.

Widzieliśmy, że poziomy *rūpabhūmi* znajdują się na bardzo dużej wysokości nie tylko ponad ziemią, ale także ponad *devaloka*.[732] Ta ogromna fizyczna odległość odzwierciedla wielką duchową wzniosłość tych światów względem tych, które leżą poniżej (SN-a 6:3). Fizyczny układ tych światów tworzy złożone, zagnieżdżone hierarchie. Pod jednym *brahmāloka* może się znajdować od tysiąca do stu tysięcy całych systemów światowych. Mówi się, że brahmowie są zdolni przeglądać tysiące światów poniżej siebie tak, jak człowiek mógłby obejrzeć kilka orzeszków galasowych trzymanych w dłoni (MN 120).

Uwaga na temat długości życia: Długości życia istot z tego poziomu i wyższych mierzone są w kappach. Kappa to jednostka czasu kosmologicznego odpowiadająca całemu cyklowi istnienia systemu światowego. Należy jednak zaznaczyć, że w przypadku brahmów z poziomu pierwszej jhāny, odniesienie do kappy nie dotyczy pełnej kappy, lecz *asaṅkheyyakappy* („niezliczonej" kappy), która odpowiada w przybliżeniu jednej czwartej pełnej kappy.[733] To rozróżnienie jest konieczne, aby długości życia brahmów dały się wpasować w szerszy schemat kosmologiczny. Długości życia istot z poziomów powyżej pierwszej jhāny są mierzone w pełnych kappach.

[730] Zajmiemy się tym nieco głębiej w sekcji „Umysł Brahmy" w § 3:6,8.
[731] Zobacz SN 6:14.
[732] Zobacz Część Pierwszą, sekcja o Wielu Układach Światów.
[733] AN-ṭ 7:44. Zobacz uwagi Bhikkhu Bodhiego na temat Abhidh-s 5:14, CMA, s. 198.
4o mini

3:6:5 BRAHMĀPĀRISAJJA—ZGROMADZENIE BRAHMĀ

Każdy *brahmāloka* jest rządzony przez *mahābrahmā* („wielkiego brahmā"), który jest obsługiwany przez populację mniejszych brahmów. Podstawowa część mieszkańców światów brahmów to *brahmāpārisajja* („zgromadzenie Brahmy"). Osoba narodzona do tej klasy, rozwija pierwszą jhānę, ale tylko w niewielkim stopniu (AN-a 7:44). Zauważamy tutaj obie formy zaimków, ponieważ komentarz informuje nas, że kobieta, która rozwija jhānę, może odrodzić się tutaj lub jako *brahmāpurohita*, ale nie jako *mahābrahmā*. W nowym istnieniu brahmā, mimo że brahmā są zasadniczo bezpłciowi, będzie miała wygląd mężczyzny (AN-a 1:281). Podobnie jak wiele innych istot, które spotkaliśmy, brahmā mają zdolność przemiany ciała. Kiedy wielka rzesza brahmów przyszła, by słuchać Buddhy, powiedział, że byli tak blisko siebie, że sześćdziesięciu mogło zmieścić się na czubku ostrza igły; było to wynikiem mocy ich „spokojnych umysłów" (AN-a 2:37).

Istota *brahmāpārisajja* ma życie trwające jedną trzecią kappy. Ich ciała emitują mniej światła niż te wyższych klas brahmów (AN-a 7:44). Buddha czasami pojawiał się wśród nich incognito, aby nauczać Dhammy, tak jak czynił to z innymi zgromadzeniami (MN 12). Buddha nauczał również otwarcie w świecie brahmów od czasu do czasu. Istoty brahmāpārisajja nie zawsze były pilnymi uczniami. Kiedy Buddha Sikhī udał się tam ze swoim uczniem Abhibhū, poprosił go, aby przemówił, a istoty *brahmāpārisajja* narzekały: „Dlaczego uczeń naucza w obecności mistrza?" Buddha kazał Abhibhū wykonać różne nadzwyczajne czynności, które zaskoczyły brahmów i przekonały ich (SN 6:14). Podobnie, kiedy Buddha Gotama udał się do brahmy Baki, aby skorygować jego błędne poglądy, Māra opętał jedną z istot *brahmāpārisajja* i spowodował, że skrytykował Buddhę (MN 49). To ostatnie wydarzenie jest istotne, ponieważ wyraźnie wskazuje, że te najniższe klasy brahmów znajdują się w zasięgu mocy Māry, mimo że, zgodnie z definicją, są poza strefą pragnienia zmysłowego. Komentarz wyjaśnia, że w *rūpabhūmi* tylko istoty *brahmāpārisajja* mogą zostać opętane przez Mārę, a nie żadna z wyższych poziomów (MN-a 49). Są to istoty, które ledwo przekroczyły zakres zmysłowości.

Istoty *brahmāpārisajja*, które powstają w ustabilizowanym *brahmāloku*, pojawiają się po wcześniejszym objawieniu się *mahābrahmy*. Często zdarza się, że zarówno władca, jak i rządzeni popadają w wzajemnie wzmacniającą się iluzję dotyczącą ich prawdziwej natury, a istoty *brahmāpārisajja* oddają cześć *mahābrahmie* jako Najwyższemu Bogu i swojemu stwórcy:

> W swojej wyobraźni dochodzą do wniosku: „Zostaliśmy stworzeni przez niego." Myśląc w ten sposób, klękają przed jego stopami, pochylając się jak krzywe haczyki ryb. (DN-a 1)

Ta iluzja ostatecznie dociera do ludzkiego świata i staje się podstawą religii teistycznej. (Powrócimy do tej idei, gdy będziemy omawiać *mahābrahmów*). Będąc poza pragnieniem zmysłowym i nie mając potrzeby jedzenia, potrzeby służby dla brahmy wydają się minimalne. Mamy przynajmniej jeden przypadek, w którym istota *brahmāpārisajja* pełniła rolę posłańca dla swojego *mahābrahmy*, przekazując pytanie o Dhamma do Moggallāny na ziemi (SN 6:5).

3:6:6 BRAHMĀPUROHITA

Brahmowie średniego poziomu, istoty *brahmāpurohita*, osiągają ten stan narodzin, rozwijając pierwszą jhāne w umiarkowanym stopniu. Ich długość życia wynosi pół kappy, a blask ich ciał jest większy niż blask istot *brahmāpārisajja* (AN-a 7:44). W tłumaczeniu na język angielski zwykle określane są jako "ministrowie Brahmy".

W użyciu sanskryckim, *purohita* to brahmiński kapłan przewodniczący ceremonii ofiarnych.[734] W tekstach Pali, *purohita* to wysokiej rangi brahmin, który służy królowi zarówno w funkcjach rytualnych, jak i politycznych. "Główny kapłan króla (brahmiński), lub kapelan dworski, pełniący jednocześnie rolę swoistego premiera" (PED). Wydaje się, że państwa w Indiach czasów Buddhy były rządzone przez rodzaj diarchii dwóch szlachetnych (*ariyan*) kast, z *rāją* na czele, reprezentującym główną kastę *khattiya* (wojowników), wspieranym przez *purohitę*, który zawsze był brahminem i często przejmował codzienne funkcje wykonawcze.[735]

Rzeczywiście, trudno określić, jak dokładnie analogia do ludzkich *purohitów* odnosi się do tych z *brahmāloki*. Jako klasa, są słabo zdefiniowani i rzadko wspomniani w tekstach. Nie możemy powiedzieć, w jakiej roli służą swojemu *mahābrahmie*. Jedną z różnic jest to, że podczas gdy ludzki król miał tylko jednego *purohitę*, *mahābrahmā* jest obsługiwany przez dużą świtę *brahmāpurohitów*.

W źródłach nie ma żadnych imion indywidualnych *brahmāpurohitów*, ani nie słyszymy ich głosów. Nie są oni postaciami w żadnych opowieściach. Mówi się o dwóch *gandhabbach* (niskiej klasie deva), którzy, osiągnąwszy pierwszą jhānę, zostali odrodzeni jako *brahmāpurohity*. W chwili osiągnięcia jhāny, gandhabbowie, teraz niezdolni do znoszenia tak niskiego istnienia związane z pragnieniem zmysłowym, umarli i natychmiast zostali odrodzeni w *brahmālokach*. Sakka i inni deva byli zdumieni, że ci „z niższej rangi" tak dalece ich przewyższyli[736]. Jednak jest to opowieść o devach, a po ich śmierci i odrodzeniu tracimy z oczu byłych *gandhabbów*.

W źródłach znajduje się także krótkie wzmiankowanie w wersecie:

> Wielka chmara devów, potężnych i chwalebnych,
>
> Dziesięć tysięcy w sumie, każdy *brahmāpurohita*,
>
> Przyszła, by uczcić Moggallānę, stali tam z złożonymi rękami. (Th 20)

Większość uwagi w źródłach poświęcona jest najwyższej klasie brahmów, *mahābrahmom*, a wydaje się, że funkcja dwóch niższych stopni polega głównie na podkreśleniu blasku ich pana jako wspaniałego orszaku.

---

[734] Zobacz Britannica Library, hasło „Brahmān", dostępne 4 stycznia 2017 r., http://library.eb.com/levels/referencecenter/article/16155.

[735] Zobacz DN 5, DN 19 and MN 51.

[736] DN 21. Szczegóły dotyczące ich sposobu śmierci pochodzą z komentarza.

3:6:7 MAHĀBRAHMĀ

Jedynymi naprawdę niezależnymi istotami na pierwszym poziomie jhāny w *rūpabhūmi* są istoty zwane *mahābrahmā*, czyli „wielki brahmā", z których każda rządzi w samotnej chwale swoim własnym brahmāloką. Każdy *mahābrahmā* sprawuje również władzę nad tysiącem lub więcej systemów światów (*cakkavāḷa*), z których każdy posiada swoją centralną górę, cztery kontynenty i związane z nimi *saggā* (niebiańskie światy). Ta struktura nie została w pełni opracowana w spójny i konsekwentny sposób w najwcześniejszych źródłach[737], ale ważne jest, aby pamiętać, że dla naszego świata i dla wielu sąsiednich światów niewidocznych dla nas, istnieje tylko jeden *mahābrahmā*. Nietrudno zrozumieć, jak można by go uznać za istotę najwyższą, podobnie jak Brahmę z *Upaniszad*. W rzeczywistości wielu *mahābrahmów* popełnia ten błąd. *Brahmājāla Sutta*, (DN 1) opisuje, co dzieje się na początku nowego cyklu świata:

> Nadchodzi czas, gdy system światowy zaczyna się rozwijać (*vivaṭṭati*, czyli „rozszerzać się"). W rozszerzającym się świecie pojawia się pusty brahmā *vimāna*. Wtedy pewna istota ze świata Ābhassara (drugi poziom jhāny) umiera z powodu wyczerpania długości życia lub zasługi i odradza się w tym pustym *vimānie*. Tam zamieszkuje, będąc złożona z umysłu (*manomaya*), żywiąc się zachwytem (*pītibhakkha*), samoświecąca (*sayaṃpabha*), poruszająca się w przestrzeni (*antalikkhacara*, tzn. latająca), pełna chwały (*subhaṭṭhāyī*). I w takim stanie przebywa przez bardzo długi czas.
>
> Potem, z powodu tak długiego przebywania w samotności, pojawia się w niej tęsknota i niezadowolenie: „Ach, gdyby tylko inne istoty przyszły tutaj!" Wówczas inne istoty, umierające ze świata Ābhassara, odradzają się tutaj jako jej towarzysze. One również są złożone z umysłu, samoświecące, poruszają się w przestrzeni i są pełne chwały. I one także przebywają tam przez bardzo długi czas.
>
> Wtedy istota, która jako pierwsza pojawiła się w tym świecie, myśli: „Ja jestem Brahmā, Mahābrahmā, Władca (*abhibhū*), Niezwyciężony (*anabhibhūto*), Wszechwiedzący (*aññadatthudaso*), Władający Mocą (*vasavattī*), Pan (*issaro*), Stwórca (*kattā*), Twórca (*nimmātā*), Najstarszy (*seṭṭho*), Ustanawiający Porządek (*sajitā*), Władny (*vasī*), Ojciec Wszystkich Istot (*pitā bhūtabhabyānaṃ*). Te inne istoty zostały przeze mnie stworzone. Jak to możliwe? Wcześniej pomyślałem: 'Oby inne istoty przyszły tutaj', i mocą mojego umysłowego postanowienia (*manopaṇidhi*) one rzeczywiście się tutaj pojawiły."
>
> Inne istoty również myślą: „On musi być Brahmā, Mahābrahmā, Władca, Niezwyciężony, Wszechwiedzący, Władający Mocą, Pan, Stwórca, Twórca, Najstarszy, Ustanawiający Porządek, Władny, Ojciec Wszystkich Istot. A my zostaliśmy stworzeni przez tego błogosławionego (*bhavanta*) Brahmę. Jak to możliwe? Widzimy, że on pojawił się tutaj pierwszy, a my pojawiliśmy się po nim."
>
> Istota, która pojawia się tam jako pierwsza, ma dłuższe życie, piękniejszy wygląd i większą moc niż istoty, które pojawiają się później, a które żyją krócej, są mniej piękne i mają mniejszą moc niż ona. (DN 1)

Komentarz rozwija epitetony, które mahābrahmā sam sobie przypisuje:

abhibhū – Pokonawszy (innych), stoję niewzruszenie; jestem najwyższy.

[737] Zobacz omówienie w sekcji dotyczącej Wielokrotnych Systemów Światów w § 1:17.

anabhibhūto – Żaden inny nie zdołał mnie pokonać.

aññadatthudaso – Mocą widzenia postrzegam wszystkie rzeczy.

vasavattī – Sprawuję władzę nad wszystkimi istotami.

issaro kattā nimmātā – W świecie ja jestem Panem. Ja stworzyłem i ukształtowałem świat. Ziemia, góry Himavā, Góra Sineru, *cakkavāḷa* (system światów), wielki ocean, słońce i księżyc, wszystko to zostało stworzone przeze mnie.

seṭṭho sajitā – W świecie ja jestem najwyższy. Ja jestem Ustanawiającym Porządek. „Ty bądź *khattiya* (wojownikiem), ty brahminem (kapłanem), ty *vesso* (kupcem), ty *sudda* (robotnikiem)'; wszystkie te podziały kastowe ustanawiam ja) ty będziesz gospodarzem domowym, ty wyrzeczeńcem. Podobnie ustanawiam: 'Ten będzie krową, tamten wielbłądem.'"

vasī – „Jestem mistrzem wszystkich umiejętności (*ciṇṇavasitāya vasī*)."

pitā bhūtabhabyānaṃ – „Wszystkie istoty czy to zrodzone spontanicznie, z łona, z jaja, czy z wilgoci – są moimi dziećmi." (DN-a 1)

Subkomentarz wyjaśnia, dlaczego nowi brahmowie nie pamiętają swoich poprzednich żywotów:

> Czyż nie jest tak, że devy mogą przypomnieć sobie swoje bezpośrednie poprzednie życie? To prawda, ale tylko wtedy, gdy w tym poprzednim życiu byli mocno ugruntowani w zrozumieniu działania kammy. Te istoty jednak już w poprzednim życiu wierzyły w stwórczą moc istoty najwyższej. (DN-ṭ 1)

Gdy jeden z niższych brahmów w końcu umiera i odradza się w świecie ludzkim, może się zdarzyć, że zostanie ascetą i poprzez praktykę medytacyjną uzyska wspomnienie swojego życia w orszaku *mahābrahmy*, włącznie z przekonaniem, że ów *Mahābrahmā* jest najwyższym bogiem–stwórcą. Może wtedy głosić tę naukę jako religijną prawdę objawioną przez wizję (DN 1). W ten sposób teksty buddyjskie opisują pochodzenie religii teistycznej, którą określają jako *Ekaccasassatavāda* lub „jednostronny eternalizm" czyli pogląd, że świat i istoty w nim zostały stworzone w pewnym momencie w przeszłości i od tego czasu istnieją wiecznie. Buddyjska wizja Mahābrahmy i jego orszaku w ten sposób włącza, przekracza, wyjaśnia i zarazem obala religię wedyjsko-upaniszadową – wszystko naraz.

Jeśli chodzi o ich cielesną postać, *mahābrahmowie* są pełni chwały, promieniści i piękni dla oka. Postać mahābrahmy nazywana jest „najwspanialszym ze wszystkich widoków" (AN 5:170) oraz „nieporównywalną" (MN-a 95). Devowie nigdy nie mają dość patrzenia na nich (Vv-a 17). Posiadają postać męskiej osoby (*purisasaṇṭhāna*), ale bez narządów płciowych (AN-a 1:281 & MN-a 115). Ich kończyny są podobno proste, „jak filary w mieście dev", bez wystających kolan czy bioder.[738] Jedyną wzmianką o ich rozmiarze jest ciekawa informacja, że *mahābrahmā* ma „wielkie ciało, dwukrotnie lub trzykrotnie większe niż pole uprawne w Magadzie" (DN-a 20). Jest to dziwne nie tylko ze względu na sformułowanie, ale także dlatego, że według tego mahābrahmā byłby mniejszy niż deva. Mowa mahābrahmy ma osiem cech: jest wyraźnie artykułowana (*vissaṭṭho*), łatwa do zrozumienia (*viññeyyo*), słodko przyjemna (*mañju*), miła do słuchania (*savanīyo*), wyraźna, klarowna (*bindu*), nie jest rozwlekła (*avisārī*), głęboka (*avisārī*) i melodyjna

[738] MN-a 91. Cecha, którą dzielą z Buddą.

(*ninnādī*)[739] Mówi się, że głos jest czysty, ponieważ nie jest zatkany przez żółć ani flegmę (MN-a 91). Ponieważ brahmowie przekroczyli zmysłową sferę, nie są obciążeni całym bałaganem i nieczystościami związanymi z biologią zwierząt i ludzi. Czystość i subtelność ich istoty są znacznie wyższe nawet niż u devów. Gdy nowo narodzony brahmā przyszedł zobaczyć Buddhę w jego naturalnej formie, nie był w stanie pozostać w pozycji wyprostowanej, lecz zapadł się w ziemię niczym gorące masło klarowane w piasek. Buddha musiał go pouczyć, aby „stworzył ciało grube" (*oḷārika attabhāva*) (AN 3:128, ang. 3:127).

Często podkreślaną cechą *mahābrahmów* jest ich światłość. Są wymieniani razem z takimi obiektami jak słońce i księżyc, jako rzeczy, które jaśnieją olśniewająco.[740] Mahābrahmā jest w stanie oświetlić cały *cakkavāḷa* jednym palcem, a dziesięć cakkavāḷ z dziesięcioma palcami (Dhp-a 5:11). Światło, które emanuje z ciała *mahābrahmy*, przewyższa światło niższych brahmów pierwszej jhāna i jest podawane jako główna cecha odróżniająca ich od istot z *brahmāpārisajja* i *brahmāpurohita* (AN-a 7:44). Gdy *mahābrahmā* ukazuje się istotom z sfery zmysłowych pragnień, najpierw pojawia się dla nich jako olśniewające światło, zanim przyjmie postać ciała materialnego, które mogą dostrzec (DN 11, 18 i 19).

Ważną, jeśli nie definującą, cechą *mahābrahmy* jest posiadanie dużego orszaku mniejszych brahmów, którzy mu służą i go wychwalają. Ich liczba sięga wielu tysięcy (MN-a 27). Mahābrahmā jest wymieniany na liście *devarājās*, obok Sakki, Suyamy i innych (MN-a 62).Istnieją jednak nieliczne wzmianki o klasie brahmów zwanych *paccekabrahmā*, czyli „samotnych brahmów".[741] Nie są oni nigdzie zdefiniowani ani w tekście, ani w komentarzu; sub-komentarz jedynie stwierdza, że są to brahmowie, którzy chodzą sami, bez orszaku (SN-ṭ 6:6). Możemy wnioskować z nielicznych wzmiankowanych indywidualnych *paccekabrahmów*, że są oni duchowo bardziej zaawansowani niż większość brahmów z pierwszego poziomu jhāny; wszyscy wymienieni z imienia to *anāgāmi* (osoby, które osiągnęły trzeci z czterech stopni przebudzenia). Być może w swojej jasnej mądrości uważają adorację mniejszych istot za niepożądaną.

[739] DN 18 i MN-a 91. Tłumaczenie niektórych z tych terminów jest częściowo przypuszczalne.
[740] MN-a 53. Ale nie tak olśniewający jak aureola blasku Buddhy.
[741] Zobacz SN 6:6 oraz kilka kolejnych sutt dla przykładów.

3:6:8 UMYSŁ BRAHMÓW

Brahmowie na tym poziomie cieszą się stanem umysłu, który odpowiada pierwszej jhānie.[742] Osiągnięcie jhāny jest porównywane do „wejścia do *brahmāvimāny*" (MN-a 24). Aby zrozumieć stan istnienia brahmów, potrzebujemy krótkiej dygresji na temat teorii jhān.

Jhāny (Sanskryt *dhyāna*) to stany osiągane przez medytację, przede wszystkim charakteryzujące się głęboką stabilnością umysłu. Istnieją cztery jhāny *rūpabhūmi* (sfera formy) oraz cztery jhāny *arūpābhūmi* (sfera bezformy).[743] Reprezentują one coraz bardziej subtelne stany świadomości. Pierwsza jhāna definiowana jest przez brak pięciu przeszkód (*nivāraṇa*) oraz obecność pięciu czynników. Pięć przeszkód to: pożądanie zmysłowe (*kāmacchanda*), niechęć (*vyāpāda*), ospałość i otępienie (*thinamiddha*), niepokój i rozproszenie (*uddhaccakukkucca*) oraz sceptyczna wątpliwość (*vicikicchā*). Te przeszkody nie pojawiają się w strumieniu świadomości osoby będącej w pierwszej jhānie ani brahmów. Pięć definiujących czynników, które pojawiają się, to:

1. *Vitakka* — czynnik, który kieruje umysł na obiekt, często tłumaczony jako „pierwotne zastosowanie umysłu".
2. *Vicāra* — czynnik, który nieustannie utrzymuje obiekt w umyśle, często tłumaczony jako „podtrzymane zastosowanie umysłu".
3. *Pīti* — czynnik, który czerpie radość z obiektu, różnie tłumaczony jako „szczęście", „zapał" lub „uniesienie".
4. *Sukha* — czynnik ogólnego, bardzo przyjemnego odczucia mentalnego, zwykle tłumaczony jako „błogość".
5. *Ekaggatā* — czynnik mentalny jednoczenia umysłu na jednym obiekcie. Zwykle tłumaczony jako „jednopunktowość", ale dosłownie można by to oddać jako „zjednoczenie w jedność". Nie należy jednak myśleć, że umysł w jhānie jest zwężony do punktu; przeciwnie — jest szeroki i rozległy, lecz całkowicie stabilny, „niezachwiany." [744]

Ważne jest, aby pamiętać, że choć jhāna jest stanem wyrafinowanym, nie jest celem ścieżki buddyjskiej, którym jest *nibbāna*, stan nieuwarunkowany. Jhāna i *rūpabhūmi* pozostają w granicach *saṃsāry*; przeszkody nie zostają przez nią wyeliminowane, a jedynie uśpione. Podobnie *mahābrahmā* nie wyeliminował źródła niechęci, lecz jedynie stłumił ją za pomocą *mettā* („miłującej dobroci") (MN-a 55).

Mettā jest jednym z czterech stanów zwanych *brahmāvihārās* (dosłownie: „mieszkania Brahmy"). Pozostałe trzy to: *karuṇā* „współczucie", *muditā* „radość sympatyczna" i *upekkhā* „równowaga umysłu". Medytacja nad dowolnym obiektem, która prowadzi do jhāny, skutkuje odrodzeniem się w *brahmālokach*, jednak rozwijanie tych czterech stanów jako obiektów

---

[742] Bodhi, CMA, 1, 18-21.

[743] Sytuację komplikuje inny system opracowany w abhidhammie, który wyróżnia pięć jhān sfery formy. Nie musimy się tu jednak tym rozróżnieniem zajmować.

[744] Definicja samādhi w abhidhammie, czynnik ściśle powiązany z tym tematem. Zobacz *Vism* 14.139. Chociaż jhāny są zasadniczo prostymi stanami umysłu, ich badanie jest dość złożone, a my dopiero zaczynamy je zgłębiać. Zainteresowanych czytelników odsyła się do *Visuddhimagga*, rozdział 4, gdzie znajduje się klasyczne omówienie tematu. Dobrą współczesną pracą jest książka Henepoli Gunaratany The Path of Serenity and Insight.

medytacji jest szczególnie związane z odrodzeniem na poziomie brahmów,[745] a spośród nich medytacja nad *mettā* w szczególności prowadzi do odrodzenia na poziomie *brahmākāyika*.[746] Możemy powiedzieć, że *mettā* jest normalnym stanem emocjonalnym brahmów.

Ze względu na paralelizm między jhāną a umysłem brahmā, które oba są zaliczane do stanów *rūpabhūmi*, możemy wykorzystać wiedzę o jednym, by głębiej zrozumieć drugie. Dla jasnego, praktycznego przykładu: ponieważ *samādhi* jest często tłumaczone jako „koncentracja", a *ekaggatā* jako „jednopunktowość", początkujący medytujący często zakładają, że muszą zawęzić lub „skoncentrować" umysł do jednego punktu. Jednak gdy przypomnimy sobie, że *mahābrahmā* może obserwować aż sto tysięcy światów „jak człowiek trzymający w dłoni stos galla" (MN 120), widzimy, jak błędne jest to podejście. Umysł w jhānie, podobnie jak umysł brahmā, jest rozległy i rozciągnięty.

Niektórzy *mahābrahmowie* są podatni na pychę i błędne poglądy, jak już widzieliśmy. Jednak inni są uczniami Buddhy i mogą nawet osiągnąć któryś z etapów przebudzenia.[747] Jasne jest jednak, że nawet najmądrzejsi i najbardziej zaawansowani *mahābrahmowie* są duchowo niżsi od Buddhy. Mówi się, że nawet *mahābrahmā* mający szesnaście tysięcy kappa, którego defekty zostały wygaszone (co oznacza, że jest arahantem), chwali Buddhę jako „najwyższego, najstarszego i najlepszego na świecie, bez przełożonego" (AN-a 8:11). Podobnie *mahābrahmā* mający władzę nad dziesięcioma tysiącami światów może służyć Buddzie lub arahantom niczym sługa klasztorny (*kappiyakārako*) (AN-a 1:174). Istnieje kilka przykładów tego rodzaju służby. *Mahābrahmā* niósł szatę i miskę Buddhy podczas jego pierwszej zbiórki jałmużny po przebudzeniu (AN-a 1:188), a inny *mahābrahmā* należał do bóstw, które przyszły służyć Sāripucie podczas jego ostatniej choroby (SN-a 47:13). (Lecz Sāriputta ich odrzucił). Brahmowie mogą osiągnąć jeden lub więcej etapów przebudzenia; podczas pierwszego kazania Buddhy, gdy asceta Kondañña osiągnął *sotāpatti* („wejście do strumienia"), tak samo uczyniło osiemnaście *koṭi* (czyli 180 milionów) *mahābrahmów* (AN-a 1:170).

[745] See DN 13, MN 83, AN 8:1.
[746] AN 4: 125. The other three lead to rebirth in higher levels of the *rūpabhūmi*.
[747] Jest to zaprzeczone przez Abhidharmakosę, która stwierdza, że: „Aryjczyk nigdy nie rodzi się ponownie wśród mahābrahmów, ponieważ to niebo jest miejscem herezji." (tłum. Poussin, AK 6:4, s. 968).

3:6:9 SAHAMPATI

Poszczególni brahmowie pojawiają się w kilku incydentach w tekście. Niektórzy są wymienieni z imienia. W innych przypadkach słowo *Mahābrahmā* używane jest jak nazwa własna i przypuszczalnie odnosi się do *mahābrahmā* lokalnej grupy światów. Większość z tych przykładów dotyczy relacji Mahābrahmā z Buddhą. Na przykład wiemy, że gdy Buddha zszedł z Tāvatiṃsy po nauczaniu tam przez trzy miesiące pory deszczowej, Mahābrahmā trzymał nad nim parasol (MN-a 26), co jest aktem symbolicznym, ponieważ parasol był ważnym insygnium suwerenności w starożytnych Indiach. Warto zauważyć, że gdy poszczególni brahmowie są wymienieni z imienia lub występują w opowieściach, to zawsze są to albo *mahābrahmowie* na poziomie pierwszej jhāny albo istoty zamieszkujące poziom Suddhāvāsa, królestwa zarezerwowane dla *anāgāmī*. Na poziomach drugiej, trzeciej i czwartej jhāny czynniki *vitakka* i *vicāra* są nieobecne. Te cechy umysłowe są także związane z myśleniem poznawczym i mową; ich brak wykluczałby brahmów tych poziomów z aktywnego uczestnictwa w sprawach świata. Nie zawsze jest jasne, czy mamy do czynienia bezpośrednio z *mahābrahmą*, czy z istotą ze świata Suddhāvāsa. W co najmniej jednym miejscu brahmā ze świata Suddhāvāsa jest również nazywany *mahābrahmą*.[748]

Najważniejszym *mahābrahmā*, który pojawia się w opowieściach, jest bez wątpienia Brahmā Sahampati, który miał bliskie powiązania z karierą Buddhy. Za czasów Buddhy Kassapy był on ludzkim bhikkhu o imieniu Sahaka. W tym życiu rozwinął medytację do poziomu pierwszej jhāna, a po śmierci został odrodzony w *brahmāloce*, gdzie znany był jako Sahampati[749]. Jeden tekst podaje, że jego imię tam pierwotnie brzmiało Sahakapati (od imienia ludzkiego), ale zostało źle usłyszane i pomyłka się utrwaliła (Bv-a 1). Inny mówi, że bhikkhu Sahaka wyeliminował pożądanie zmysłowe dzięki rozwojowi pięciu *indryas* („zdolności"), co sugerowałoby, że był *anāgāmī* (SN 48:57), a to z kolei wskazywałoby, że Sahampati jest Brahmą Suddhāvāsy[750]. Inne rozważania przemawiają jednak przeciwko temu przypuszczeniu, jak zobaczymy dalej.

Najważniejsze spotkanie Brahmy Sahampatiego z Buddhą miało miejsce w ósmym tygodniu po przebudzeniu Buddhy, gdy siedział on pod banianem pasterza kóz w Nerañjarā.

> W umyśle Błogosławionego pojawiła się refleksja: „Dhamma, którą zdobyłem, jest głęboka, trudna do zobaczenia, trudna do zrozumienia. Jest spokojna i najwyższej doskonałości. Nie da się jej znaleźć przez rozumowanie, jest subtelna i mogą jej doświadczyć tylko mędrcy. Ale to pokolenie cieszy się przywiązaniem, rozkoszuje się przywiązaniem, jest oddane przywiązaniu... jeśli miałbym nauczać tej Dhammy, nie zrozumieliby jej i przyniosłoby mi to tylko zmęczenie i zmartwienie."
>
> Z powodu tych refleksji Błogosławiony skłaniał się ku bezczynności, ku niegłoszeniu Dharmy.

[748] **AN-a 1:216.**
W innym miejscu brahmā z poziomu drugiego jhāna również określany jest mianem *mahābrahmā*.
Dhp-a 15:2.
[749] SN 48:57, SN-a 6:1 & MN-a 26
[750] Źródła są podzielone co do statusu Sahampatiego. MN-a 26 umieszcza go wyraźnie w świecie brahmów pierwszego jhāna, podczas gdy Sn-a 3:10 równie zdecydowanie identyfikuje go jako brahmę z Suddhāvāsy.

Wtedy Brahmā Sahampati poznał umysł Błogosławionego swoim własnym umysłem i pomyślał: „Świat zginie, świat przepadnie, ponieważ umysł *Tathāgaty*, tego doskonale przebudzonego Buddy, skłania się ku bezczynności, ku niegłoszeniu Dharmy." Wtedy, tak jak silny umysł może wyprostować ramię lub je cofnąć, tak Brahmā Sahampati zniknął z *brahmāloki* i pojawił się przed Błogosławionym. Następnie Brahmā Sahampati ułożył swój płaszcz na jednym ramieniu, ukląkł prawym kolanem na ziemię, złączył dłonie i przemówił do Błogosławionego: „Nauczaj, *Bhante*, błogosławionej Dharmy! Nauczaj dobrej Dharmy! Są istoty, które mają niewiele kurzu w oczach, a giną, ponieważ nie słyszą Dharmy. Są tacy, którzy zrozumieją Dharmę. "Potem wypowiedział następujące wersety:

Dawno temu, w Magadzie

pojawiły się nieczyste nauki,

wymyślone przez tych, którzy wciąż są splamieni.

Otwórz drzwi do śmierci bez śmierci!

Niech usłyszą Dharmę nieskalanie czystego Buddhy!

Tak jak ze skały na szczycie góry

można spojrzeć na stojących poniżej ludzi,

tak właśnie, mędrcze, wstąp na Pałac Dhammy.

ty, o wszechwidzące oko;

Będąc sam wolny od cierpienia,

spójrz na cierpiących, cierpiących w narodzinach i śmierci.

Powstań, bohaterze, zwycięzco bitwy!

Przewodniku karawany, wolny od wszelkiego długu, przemierzaj świat!

Nauczaj Dharmy! Są tacy, którzy zrozumieją!

Usłyszawszy prośbę brahmāna, z współczucia, Błogosławiony Spojrzał na świat oczami Buddhy (*buddhacakkhu*) i zobaczył niektórych z wielką ilością kurzu w oczach, a innych z niewielką... I widząc to, odpowiedział Brahmie Sahampati:

Otworzyły się drzwi do śmierci bez śmierci.

Niech wierni słuchają i osiągną wyzwolenie.

Przewidując trudności, nie przemówiłem

do ludzi o tej subtelnej Dhammie, o Brahmo!

> Brahmā Sahampati pomyślał: „Błogosławiony wyraził zgodę na moją prośbę i nauczać będzie Dharmy." Złożywszy mu hołd i trzymając prawy bok zwrócony ku Buddzie, Brahmā Sahampati zniknął wtedy i tam.[751]

Był to moment o kluczowym znaczeniu dla ustanowienia nauk buddyjskich. Ważne jest zarówno to, że tak wywyższona istota zdecydowała się interweniować, jak i to, że uczyniła to na ugiętych kolanach przed Buddhą. Do dziś tradycyjnie jedna z osób świeckich obecnych na nauczaniu Dhammy składa formalną prośbę do bhikkhu wygłaszającego naukę, recytując fragment tej sutty w języku Pali. Warto zauważyć, że komentarz wydaje się niechętny do całkowitego przyjęcia początkowej niechęci Buddhy do nauczania. Tłumaczy on, że Buddha chciał, aby to Sahampati złożył prośbę, ponieważ ludzie darzą Brahmę wielkim szacunkiem, co skłania ich do uważnego słuchania jego nauk (SN-a 6:1).

Brahmā Sahampati odbył z Buddhą kilka innych rozmów. Krótko po swojej decyzji o nauczaniu, Buddha podjął kolejne postanowienie. Zrozumiał, że osoba żyje w cierpieniu, jeśli nie ma szacunku i oddania, lecz nie dostrzegał żadnej istoty żywej godnej swego poważania, więc postanowił poświęcić swoje życie służbie Dhammie. Sahampati ponownie poznał myśli Buddhy i ukazał się przed nim, chwaląc to postanowienie oraz stwierdzając, że wszyscy Buddowie przeszłości podjęli tę samą decyzję, tak samo jak uczynią to Buddowie przyszłości (SN 6:2). Po tym, jak Buddha zaczął nauczać, przebywając wśród ascetów ze skołtunionymi włosami w Uruvelā, Brahmā Sahampati był jedną z boskich istot, które po kolei przychodziły słuchać nauk Dhammy. Pierwszej nocy przyszli Czterej Wielcy Królowie, drugiej nocy Sakka, a trzeciej Sahampati. Każdy z nich rozświetlił całą gajówkę olśniewającym blaskiem, który zadziwił ascetów, ale blask Sahampatiego był najbardziej „wspaniały i chwalebny" (Vin Mv 1).

W kilku tekstach widzimy Sahampatiego występującego jako doradca Buddhy. Pewnego razu Buddha wyrzucił z swojej obecności hałaśliwych bhikkhów, mówiąc, że nie mogą już z nim mieszkać. Najpierw delegacja lokalnych *khattiów*, a potem sam Sahampati pojawili się, aby błagać Buddhę o wybaczenie im, używając jako argumentów porównań do siewki, która cierpi z powodu braku wody, oraz młodego cielęcia, które cierpi, gdy jest oddzielone od matki. Buddha zgodził się na prośbę Sahampatiego i ponownie przyjął hałaśliwych bhikkhów do swojej obecności (MN 67). W podobnym incydencie, po wyrzuceniu z obecności kłótliwych i chciwych bhikkhów (którzy spierali się o rozdysponowanie pewnych rzeczy ofiarowanych *Sanghze*), Buddha już w swoim umyśle postanowił ich przyjąć z powrotem, gdy Sahampati, wyczuwszy tę myśl, pojawił się, aby potwierdzić i pochwalić tę decyzję[752]. To Sahampati poinformował Buddhę, że źle nastawiony bhikkhu Kokālika umarł i został odrodzony w *niraya* (SN 6:10 i AN 10:89). Podobnie, po tym jak Devadatta spowodował schizmę, odłączając się od *saṅghi*, Sahampati pojawił się przed Buddhą, aby wypowiedzieć werset:

> Tak jak owoc zabija bananowiec,
>
> A zarodek zabija muła,
>
> Tak honor niszczy niegodną osobę.

Innym razem Brahmā Sahampati ukazał się przed Buddhą po prostu, by go wychwalać lub potwierdzić jakiś punkt Dhammy. Tak więc, gdy Buddha jeszcze przebywał pod figowcem

[751] SN 6:1. Patrz także MN 26. Przemówienia Buddhy zostały skrócone.

[752] SN 22:80. Szczegóły dotyczące winy bhikkhū pochodzą z komentarza.

pasterza kóz, niedługo po incydencie, kiedy Sahampati poprosił go o nauczanie, Buddha rozmyślał nad czterema podstawami uważności (*satipaṭṭhāna*), gdy brahmā ponownie się ukazał, by wychwalić tę naukę. Jak zwykle mówił wierszem i nazwał Cztery Podstawy „jednokierunkową ścieżką" (*ekāyana*) prowadzącą do *nibbāny*.[753] Przy innej okazji Sahampati pojawił się przed Buddhą, by wygłosić serię wierszy wychwalających odosobnienie i stwierdzić, że osobiście wie, iż wielu tysiącom udało się osiągnąć przebudzenie jeszcze za ich życia (SN 6:13). Raz Sahampati przyszedł razem z Sakką do mieszkania Buddhy, a obaj bogowie stanęli przy drzwiach i wypowiedzieli wersy na cześć Buddhy. Sakka powiedział:

Powstań, zwycięski bohaterze!

Wędruj po świecie bez ciężaru, wolny od długów.

Twój umysł jest dobrze wyzwolony, jak pełnia księżyca.

Lecz Sahampati upomniał go: „Nie tak, królu bogów, należy chwalić Tathāgatów" i wypowiedział swój własny wers:

Powstań, zwycięski bohaterze!

Wędruj po świecie, przewodniku karawany, wolny od długu.

Głoś Dhamma, Błogosławiony!

Są tacy, którzy zrozumieją. (SN 11:17)

Jak zauważa Bhikkhu Bodhi w swoim tłumaczeniu Saṃyutta Nikāya, komentarz nie podaje wyjaśnienia, dlaczego wersja Sahampatiego jest lepsza, ale sugeruje, że dzieje się tak dlatego, iż wiersz Sakki chwali tylko te cechy, które Buddha dzieli ze wszystkimi arahantami, podczas gdy Sahampati skupia się na roli Buddhy jako nauczyciela.[754] W każdym razie widzimy tutaj, że Sakka jest w relacji podporządkowania wobec Sahampatiego.

Sahampati był pierwszym, który wypowiedział werset w chwili, gdy Buddha przechodził do ostatecznego *nibbāna*:

Wszystkie istoty na świecie złożą ciało,

Lecz Nauczyciel, niezrównany na świecie,

Tathāgata, posiadający moc, w pełni przebudzony,

Odszedł do ostateczną *nibbānę*[755].

Sahampati prawie nigdy nie pojawia się w opowieściach, które nie dotyczą Buddhy. Jest wymieniany na liście bóstw oddających cześć bhikkhu, który właśnie osiągnął stan arahanta

[753] SN 47:18. Cztery podstawy uważności to uważność skierowana na ciało, odczucia, umysł oraz zjawiska mentalne.
[754] Bodhi, CDB, vol 1, note 649 p. 498.
[755] DN 16 i SN 6:15. Pozostali, którzy wypowiedzieli strofy, to kolejno Sakka, Ānanda oraz Anuruddha.

(DN-a 2), i jest tym Brahmą, który ukazał się starej kobiecie, by zganić ją za głupią praktykę „karmienia" Brahmy, którą już wcześniej poznaliśmy,[756] i to mniej więcej wszystko.

Kto to jest Brahmā Sahampati? Po pierwsze, należy zauważyć, że jest on istotą o wielkiej mocy kosmicznej i znaczeniu. Jego interwencja u Buddhy zaraz po wielkim przebudzeniu była kluczowym wydarzeniem dla całej przyszłej historii świata. Wzniosła, kosmiczna natura Sahampatiego podkreślana jest w kilku innych odniesieniach. Mówi się, że oddał hołd Buddzie, wręczając mu klejnotowy wieniec wielkości Góry Sineru (Vism 7.23 i Sn-a 2:1). W czasie wielkiego siedzenia Bodhisatty pod Drzewem Bodhi, po pokonaniu Māry, Brahmā Sahampati trzymał nad Bodhisattą biały parasol o szerokości trzech *yojana*, niczym „drugi pełny księżyc" (Bv-a 27). Ponownie, gdy Buddha zstąpił z Tāvatiṃsy po nauczaniu deva, to Brahmā Sahampati trzymał nad nim parasol.[757]

Ostatnie dwa zdarzenia, dotyczące parasola (*setacchatta*), dają nam dodatkowy wgląd w naturę i znaczenie Sahampatiego. Informują nas, że Sahampati można zidentyfikować jako *mahābrahmę*, bezpośredniego zwierzchnika tego konkretnego *cakkavāḷa* (a przez to również wielu tysięcy sąsiednich *cakkavāḷ*). Parasol w starożytnych Indiach był ważnym symbolem suwerenności, pełniąc mniej więcej taką samą funkcję symboliczną jak berło u europejskiej monarchii. Tutaj widzimy Sahampatiego trzymającego parasol w tym świecie, a co więcej, trzymającego go nad Buddhą jako akt szacunku i hołdu. Warto też zauważyć, że w innych wersjach tych wydarzeń bóstwo trzymające parasol jest określane jedynie jako „Mahābrahmā", co sugeruje *mahābrahmę* tego systemu światów[758]. Jednak pozostaje do wyjaśnienia szczegół dotyczący poprzedniego życia Sahampatiego jako bhikkhu za czasów Buddhy Kassapy, w tym samym kappa. Trudno pogodzić tę biografię z karierą najwyższego *mahābrahmy*, który, jak widzieliśmy, pojawia się jako pierwszy w swoim świecie na początku kappy.

Skupiając się na relacji Sahampatiego z Buddhą, możemy pomyśleć o nim jako o pozytywnym odpowiedniku Māry. Obaj ci bogowie mają kilka spotkań z Buddhą, często w kluczowych momentach jego życia. Jednak podczas gdy rola Māry polega na przeciwstawianiu się i przeszkadzaniu Błogosławionemu, Brahmā Sahampati pomaga mu, okazuje mu szacunek i zachęca go.

[756] SN 6:3. zobacz § 3:6,3.

[757] „Jātaka 483, Historia teraźniejszości"

[758] Zobacz wersję z Dhp-a 14:2 dotyczącą zejścia z Tāvatiṃsy oraz historię z Jātaka Nidanakatha o spotkaniu z Māra, omawianą w sekcji o Māra w § 3:5,34.

3:6:10 SANAŃKUMĀRA

Innym ważnym *mahābrahmą*, który często pojawia się w tekstach, jest Sanańkumāra. Bardzo dawno temu, w poprzednim życiu ludzkim, jeszcze jako młodzieniec (*kumāra* = „młody mężczyzna"), osiągnął pierwszą jhānę, a umierając młodo, został odrodzony w *brahmālokā*. Jego młodzieńczy, ludzki wygląd, chłopiec noszący włosy związane w „pięć kłębków" (*pañcacūḷaka*) bardzo mu się podobał, więc zachował go również jako brahmā. Jego postać opisywana jest jako „niezwykle piękna" (*abhikkantavaṇṇa*) (SN 6:11). W czasach Buddhy był już bardzo starożytny (*sanantana* = „pradawny, pierwotny"), dlatego znany był jako Sanańkumāra, „Starożytny Młodzieniec" (SN-a 6:11 & MN-a 53).

Najważniejszą działalnością Sanańkumāry jest głoszenie Dhammy devom z Tāvatiṃsy. Dwukrotnie w tygodniu devy gromadzą się w Sali Sudhamma, aby wysłuchać Dhammy, a następnie albo Sanańkumāra, Sakka, jakiś inny *devaputta* uprawniony do nauczania, albo ludzki bhikkhu posiadający nadzwyczajne moce wygłasza naukę (DN-a 19). Żaden inny brahmā nie jest wymieniany jako pełniący tę funkcję.

Jedno z takich ukazań Sanańkumāry opisane jest w Suttcie Javasabha. Wielka rada devów zebrała się w Sali Sudhamma w Tāvatiṃsie, omawiając z radością wzrost liczby nowych devów:

> W Sali Sudhamma zgromadziło się wielu devów, rozważając i dyskutując ważną sprawę, gdy na północnym kierunku pojawiło się wspaniałe światło, przewyższające blask devów. Wtedy Sakka, król devów, zwrócił się do Trzydziestu Trzech: „Drodzy panowie, kiedy widzi się taki znak, gdy świeci wspaniałe światło, gdy pojawia się taka jasność, oznacza to, że ukaże się Brahmā. Tak wspaniałe światło jest zwiastunem pojawienia się Brahmā."
>
> Kiedy takie znaki się pojawiają, wtedy Brahmā się ukaże.
>
> To jest znak Brahmā: światło rozległe i wielkie.
>
> Devasowie Tāvatiṃsy siedzieli każdy na swoim miejscu i myśleli: „Dowiedzmy się, czym jest to światło i jaki będzie jego skutek. A kiedy się dowiemy, podejdźmy do niego." Podobnie uczynili Czterej Wielcy Królowie, a wszyscy devowie byli jednomyślni, oczekując tego, co przyniesie wielkie światło.
>
> Za każdym razem, gdy Brahmā Sanańkumāra ukazuje się devom z Tāvatiṃsy, tworzy (*abhinimmināti*) grubsze ciało (*oḷārika attabhāva*), aby móc się przed nimi objawić, ponieważ devy z Tāvatiṃsy nie posiadają zdolności widzenia jego naturalnej formy, która znajduje się poza zakresem ich wzroku[759]. Przewyższa on pozostałych devów urodą i majestatem, tak jak figura ze złota przewyższa figurę ludzką. Kiedy Brahmā Sanańkumāra objawia się devom z Tāvatiṃsy, żaden z obecnych nie oddaje mu pokłonu, nie wstaje z miejsca ani nie oferuje mu siedzenia. Zamiast tego siedzą ze skrzyżowanymi nogami w ciszy, ze złożonymi dłońmi, myśląc: „Teraz Brahmā Sanańkumāra usiądzie na łożu tego devy[760], którego sobie wybierze." Deva, który otrzyma ten zaszczyt, jest tak przejęty i uradowany, jak świeżo koronowany wojownik-król.

[759] Komentarz do tego fragmentu rozwija tę myśl w ogólną zasadę: devowie niższego poziomu nie są w stanie postrzegać devów z wyższych poziomów, chyba że ci drudzy przyjmą grubsze (materialne) ciało (DN-a 18).

[760] Pallańka – rodzaj długiego siedziska lub leżanki zaprojektowanej specjalnie do siedzenia ze skrzyżowanymi nogami.

Wówczas Brahmā Sanańkumāra, stworzywszy grube ciało o wyglądzie młodzieńca, objawił się w postaci Pañcasikhi.[761] Wznosząc się w górę, usiadł ze skrzyżowanymi nogami w powietrzu, tak jak silny mężczyzna mógłby usiąść na dobrze przygotowanym łożu lub na ziemi. Siedząc w ten sposób i obserwując radość devy z krainy Tāvatiṃsa, Sanańkumāra wypowiedział następujące strofy:

Devy z Tāvatiṃsy razem z Indą radują się.

Wychwalają Tathāgatę i naukę Dobrej Dharmy.

Widzą nowo przybyłe devy, piękne i promieniejące,

tych, którzy dobrze prowadzili życie święte i teraz tu przebywają.

Przewyższają innych urodą i blaskiem,

uczniowie tego, który posiada najwyższą mądrość, mędrcy, którzy tu przybyli.

Widząc to, radują się — devy z Tāvatiṃsy razem z Indą.

Wychwalają *Tathāgatę* i naukę Dobrej Dhammy.

Tak przemówił Brahmā Sanańkumāra. Mowa Brahmy Sanańkumāry posiada osiem cech. Jest wyraźna, łatwa do zrozumienia, czarująca, przyjemna dla ucha, wyraźna, zwięzła, głęboka i melodyjna. Mowa, która posiada te osiem cech, nazywana jest „głosem Brahmy" (*brahmāssaro*).

Następnie Brahmā Sanańkumāra stworzył trzydzieści trzy formy i usiadł przy każdym z Trzydziestu Trzech na jego oddzielnym siedzisku. Wtedy przemówił tymi słowami: „Co o tym sądzicie, czcigodne devy z Tāvatiṃsy? Błogosławiony działał dla dobra wielu, dla szczęścia wielu, z współczucia dla świata — dla dev i ludzi. Spośród tych, którzy udali się po schronienie do Buddhy, Dhammy i *Saṅghi* oraz przestrzegają zasad moralności, niektórzy — po śmierci i rozpadzie ciała — odrodzili się wśród dev Paranimmitavasavattī, niektórzy wśród dev Nimmānaratī, niektórzy wśród dev Tusitā, Yāma, Tāvatiṃsa lub wśród dev Cātumahārājika. Nawet ci najskromniejsi spośród nich odrodzili się wśród *gandhabbów*."

Tak przemówił Brahmā Sanańkumāra. I każdy deva pomyślał: „On siedzi na moim siedzisku, mówi tylko do mnie!"

Wszystkie emanacje (*nimmita*) przemówiły jednym głosem.

Wszystkie emanacje zamilkły jednym milczeniem.

Każdy deva, włącznie z Indą, pomyślał:

„On siedzi na moim siedzisku, mówi tylko do mnie."

[761] *gandhabba*, zobacz § 3:5,23.

Wówczas Brahmā Sanańkumāra zebrał wszystkie formy w jedną i usiadł obok Sakki na jego siedzisku (DN 18). (Następnie następuje długa seria nauk Sanańkumāry na różne tematy Dhammy).

Kiedy Sanańkumāra przybrał postać *gandhabby* Pańcasikhy, komentarz mówi, że było to dlatego, iż ta postać była ukochana przez devów (DN-a18). Była to również postać niezbyt różniąca się od jego własnej: młodzieńcza sylwetka z pięcioma kędziorami włosów. W rzeczywistości, ponieważ *Pańcasikha* oznacza „pięciokędzierzawy", komentarz może nieuzasadnienie zakładać, że chodziło o *gandhabba* o tym imieniu. Tekst w Pali mógłby równie dobrze być czytany jako „ukazał się w postaci młodzieńca z pięcioma kędziorami". W innym fragmencie opisującym Sanańkumārę słowo *pańcasikha* jest wyraźnie użyte jako przymiotnik (SN-a 6:11). Na innym poziomie interpretacji można powiedzieć, że Sanańkumāra jest Pańcasikhą przetłumaczonym na wyższy poziom; obaj mają formę przystojnych młodzieńców i są znani ze swoich pięknych głosów. Tak jak *gandhabba* Pańcasikha działał jako posłaniec do Buddhy (DN 21), tak Sanańkumāra był przez Buddhę określany jako „brahmā-posłaniec" (*brahmā pesa*) (AN 11:10).

W suttcie bezpośrednio następującej po tej cytowanej powyżej, opisane jest kolejne ukazanie się Sanańkumāry tymi samymi słowami. Różnica polega na treści jego nauk skierowanych do devów. W tej suttcie opowiada on o poprzednim życiu Buddhy jako Mahāgovindy, królewskiego ministra. Sam Sanańkumāra odegrał istotną rolę w tym wcieleniu Bodhisatty, pojawiając się przed nim w krytycznym momencie:

(Mahāgovinda wszedł na czteromiesięczne odosobnienie w lesie, praktykując medytację współczucia). Po upływie czterech miesięcy Mahāgovinda odczuwał jedynie niezadowolenie i zmęczenie. „Słyszałem od czcigodnych brahminów i nauczycieli z długim stażem, że jeśli ktoś przez cztery miesiące deszczowe medytuje nad współczuciem, może zobaczyć Brahmę i rozmawiać z nim. Tymczasem ja ani go nie widziałem, ani nie rozmawiałem z Brahmą."

Wtedy Brahmā Sanańkumāra poznał myśli Mahāgovindy i równie szybko, jak silny mężczyzna może wyciągnąć lub cofnąć rękę, zniknął z *brahmāloki* i pojawił się przed brahmānem Mahāgovindą. Mahāgovinda, przerażony i oniemiały na widok czegoś tak niezwykłego, zjeżyły mu się włosy na głowie. W taki sposób, pełen lęku i podziwu, z włosami stroszącymi się na głowie, zwrócił się do Sanańkumāry wierszem, na co brahmā odpowiedział mu tym samym sposobem:

Mahāgovinda: Piękny, majestatyczny[762] i wspaniały, kim jesteś, panie?

Sanańkumāra: Znany jestem jako „młodzieniec" (*kumāra*) i „starodawny" (*sanantana*) w świecie brahmów,

Wszyscy devi mnie tak znają. Wiedz to, Govindo.

Mahāgovinda: Siedzisko, woda, olej na stopy, słodkie ciasta — są dla Brahmy.

Proś o jakie chcesz ofiary, my je przekażemy.

Sanańkumāra: Przyjmuję wasze ofiary. Teraz ty, Govindo, możesz prosić

o przysługę tu i teraz albo dla dobra twojej przyszłej egzystencji.

[762] „Vaṇṇavā yasavā" oznacza dosłownie „barwna i sławna" lub „pełna blasku i sławy".

To twoja szansa na prośbę, czego pragniesz?

(Mahāgovinda wybrał pytanie o coś, co przyniesie korzyść jego przyszłym życiom i rozmowa wierszem trwała dalej:)

Mahāgovinda: Pytam Cię, Brahmā Sanaṅkumāra,

Wątpiący pyta tego, który jest wolny od wątpliwości wśród innych poglądów,

Gdzie stanąć i jaką praktykę podjąć,

By śmiertelnik mógł osiągnąć nieśmiertelny świat brahmów?

Sanaṅkumāra: Po zniszczeniu wszelkiej myśli „moje", Staje się brahmą pośród ludzi.

Będąc samotnym, zdeterminowanym na współczucie.

Czysty wonią, powstrzymuje się od współżycia płciowego.

Oto punkt wyjścia, oto praktyka do podjęcia,

By śmiertelnik mógł osiągnąć świat brahmów. (DN 19)

W dalszej części Mahāgovinda mówi, że rozumie większość tej nauki, ale prosi o wyjaśnienie znaczenia „czysty wonią" (*nirāmagandho*). Sanaṅkumāra tłumaczy w kolejnej strofie, że oznacza to wolność od odrażającego zapachu skaz (tamże).

Warto zauważyć, że Mahāgovinda prezentuje bardziej brahmińskie niż buddyjskie rozumienie Brahmā. Ofiarowuje brahmie ciastka i nazywa *brahmālokę* „nieśmiertelną" (*amata*). Również Sanaṅkumāra nie próbuje poprawiać tych poglądów. Istnieją dwie możliwe interpretacje tego pozornego niedopatrzenia. Być może Sanaṅkumāra w tym czasie sam jeszcze był pod wpływem błędnego widzenia (choć trudno uwierzyć, by faktycznie sądził, że brahmowie chcą słodkich ciastek!). Wiadomo już, że niektórzy brahmowie wyobrażają sobie, że są nieśmiertelni. Z drugiej strony, Sanaṅkumāra mógł po prostu ocenić, że Mahāgovinda nie jest jeszcze duchowo wystarczająco zaawansowany, by pojąć pojęcie nietrwałości.

Jaki by nie był duchowy stan Sanaṅkumāry w czasie Mahāgovindy, w odległej przeszłości, za czasów Buddhy Gotamy osiągnął on etap *sakadāgāmī* („ten, który powraca raz", drugi stopień przebudzenia). W Mahāsamaya Suttcie jest wymieniony wśród brahmów określonych jako „synowie Buddhy", co komentarz wyjaśnia jako „*ariyabrahmowie*" (DN-a 20). Słowo *ariya*, zwykle tłumaczone jako „szlachetny", ma w suttach znaczenie techniczne i jest zarezerwowane dla tych, którzy osiągnęli któryś z etapów przebudzenia. Szczegółowo w zakończeniu *Janavasabha Sutty* (która opisuje ukazanie się Sanaṅkumāry devasom Tāvatiṃsy i była szeroko cytowana powyżej) mówi się o wielkich liczbach *sotāpannów* i *sakadāgāmów* (pierwszy i drugi stopień przebudzenia), które powstały wśród Magadhan od czasu, gdy Buddha zaczął nauczać. Ale potem dodaje:

W odniesieniu do tych innych istot, które zdobyły więcej zasług,

mój umysł nie jest w stanie ich policzyć. Wstydziłbym się mówić fałsz. (DN 18)

Innymi słowy, Sanaṅkumāra nie potrafi pojąć umysłów tych, którzy osiągnęli stany przebudzenia wyższe niż jego własny.

Pewnego razu Brahmā Sanaṅkumāra pojawił się przed Buddhą, a jego blask rozświetlił cały brzeg rzeki Sappinī. Złożył hołd Buddzie, a następnie wypowiedział ten wiersz:

Khattiya jest starszy dla tych, którzy biorą kastę za swój standard.

Ten, który jest doskonały w wiedzy i postępowaniu
(*vijjācaraṇasampanna*),

jest starszy zarówno wśród devasów, jak i ludzi.

Buddha zatwierdził jego wypowiedź, co ucieszyło Sanaṅkumārę. Trzymając Buddhę po swojej prawej stronie jako znak szacunku, potem zniknął (SN 6:11). To krótkie spotkanie nabiera większego znaczenia, ponieważ Buddha cytował ten werset co najmniej czterokrotnie przy różnych okazjach. Czasem cytował go, aby sprowadzić pyszałkowatych braminów na ziemię, kładąc nacisk na pierwszy wers (DN 3). Innym razem używał go w wyższym sensie, podkreślając drugi wers, który sugeruje, że przebudzenie przewyższa kastę (MN 53 i AN 11:10). Na zakończenie *Sutta Aggañña* oba znaczenia są przekazywane jednocześnie (DN 27). Buddha powiedział, że ten werset został dobrze wypowiedziany przez Sanaṅkumārę, jest znaczący (*atthasaṃhita*) i że go zatwierdził (MN 53).

Jak już widzieliśmy, nie wszyscy *mahābrahmowie* są tak duchowo zaawansowani jak Sahampati i Sanaṅkumāra; niektórzy z nich są pod wpływem błędnych poglądów i złudzeń wielkości. Jednym z ważnych brahmów tego typu jest Baka, którego spotkaliśmy już wcześniej w rozdziale o Mārze (§ 3:5,41).

Co więcej, Baka jest interesujący, ponieważ mamy relację o jego życiu przez kilka wcieleń. Wiele kappa temu spędził kolejne życia jako pustelnik, rozwijając medytację i moce psychiczne, których używał, by pomagać ludziom w potrzebie.

Pewnego razu Baka był pustelnikiem praktykującym ascezę (*tāpa*) na pustynnym pustkowiu. Pewnego dnia karawana kupiecka licząca pięćset wozów zabłądziła podczas przekraczania pustyni. Nie mogąc określić kierunku, błąkali się przez siedem dni bez jedzenia i wody, umierając z gorąca. „Teraz nasze życie się skończyło" powiedzieli, wypuszczając woły i kładąc się spać pod wozami. Widząc to, pustelnik pomyślał: „Nie pozwolę, by umarli na moich oczach." Dzięki zastosowaniu swojej nadzwyczajnej mocy (*iddhānubhāvena*) zmienił bieg rzeki Gaṅgā (Ganges) w stronę karawany i stworzył niedaleko gąszcz dżungli. Mężczyźni pili ze strumienia, podlewali bydło oraz zbierali trawę i drewno na dalszą podróż w gąszczu. Ustalili kierunek i byli teraz w dobrym zdrowiu, by kontynuować drogę.

W kolejnym wcieleniu Baka ponownie praktykował ascezę, tym razem wspierany przez wieś na pograniczu. Mieszkał w gąszczu dżungli nad brzegiem rzeki. Pewnego dnia zbóje zstąpili z wzgórz i zaatakowali wieś, uprowadzając wielu ludzi, by sprzedać ich jako niewolników. Zabrali ich w góry, a po związaniu ich mocno, usiedli, by zjeść posiłek. Pustelnik usłyszał wiele krzyków rozpaczy od krów i bawołów oraz od dziewcząt i chłopców. „Nie pozwolę, by umarli na moich oczach." Dzięki swojej nadzwyczajnej mocy odrzucił własną postać (*attabhāva*) i pojawił się jako wojownik-król otoczony czterokrotną armią (piechota, kawaleria, rydwany i słonie bojowe). Z bijącymi bębnami wojennymi ruszył na to miejsce. Zwiadowcy przekazali bandytom wiadomość o zbliżaniu się królewskiej armii, a ci, mówiąc: „Z królami nie walczymy", przecięli więzy swoich więźniów i porzucając posiłek uciekli. Pustelnik poprowadził ludzi z powrotem do ich wioski.

W jeszcze jednym życiu Baka ponownie był pustelnikiem, tym razem mieszkającym nad brzegiem Gaṅgā. Pewnego dnia przechodziła obok grupa ludzi na tratwie z kolorowo udekorowanym pawilonem na środku. Udawali się do swoich krewnych, dobrze się bawiąc, jedząc i pijąc. Płynąc z prądem rzeki, wyrzucali resztki napojów i kawałki zepsutego mięsa do Gaṅgā. To rozgniewało króla nāgów Gaṅgā[763], który powiedział: „Rzucają na mnie swoje śmieci! Pojmę tych ludzi wszystkich i utopię ich w rzece!" Stworzył postać wielką jak duży statek i wynurzył się na powierzchnię, rozkładając kaptur węża. Ludzi ogarnął strach przed śmiercią i wszyscy razem wydali wielki krzyk. Usłyszał to pustelnik i pomyślał: „Nie pozwolę, by umarli na moich oczach." Szybko stworzył dzięki swej nadzwyczajnej mocy postać *supaṇṇy*[764] i poleciał tam. Widząc jego nadciągnięcie, *nāgarājā* przestraszył się o swoje życie i zanurkował pod wodę. Ludzie mogli kontynuować podróż bezpiecznie. (Jātaka 405 & SN-a 6:4)

W jeszcze jednym życiu Baka był ponownie pustelnikiem o imieniu Kesava, a Bodhisatta był jego ulubionym uczniem o imieniu Kappa. Stary pustelnik był tak przywiązany do swojego ucznia, że

[763] Nāgowie to potężne, zmieniające kształt węże, które zamieszkują pod wodami. Zobacz (§ 3:2,4).
[764] Supaṇṇowie to olbrzymie ptaki, naturalni wrogowie nāgów, na których polują. Zobacz (§ 3:2,5).

kiedy zostali rozdzieleni, zachorował i wyzdrowiał dopiero po ich ponownym spotkaniu (Jātaka 346). Tak więc Buddha i Baka mieli co najmniej jedno wcześniejsze powiązanie, a można wnioskować, że było ich więcej. Gdy Buddha odwiedził Bakę, krótko opowiedział te czyny w wierszu, kończąc każdą zwrotkę refrenem:

> Tę starożytną praktykę (*vatasīlavatta*) twoją,
>
> Pamiętam jak ktoś budzący się ze snu. (SN 6:4)

To sugeruje, że Bodhisatta był obecny przy tych wydarzeniach. Ponieważ w trzech opowieściach, gdzie pustelnik używa swoich mocy, aby ocalić niewinne życie, nie wspomina się o uczniach pustelnika, prawdopodobne jest, że Bodhisatta był wtedy jedną z ocalonych osób. Ponieważ te wydarzenia miały miejsce bardzo dawno temu, w poprzednim kappa[765], mogło to nastąpić zanim istota, która ostatecznie stała się Buddą Gotamą, rozpoczęła swoją karierę Bodhisatty.

Kolejne życia Baki w różnych światach brahmów są również opisane:

> W czasach, gdy na świecie nie pojawił się jeszcze żaden Buddha, Baka wyszedł z domu jako *isi* i rozwijał medytację na *kasina*[766]. W ten sposób osiągnął czwartą jhānę i nie utracił tego stanu do chwili śmierci. Został odrodzony w *brahmāloka* Vehapphala, gdzie jego długość życia wynosiła pięćset kappa. W tym życiu rozwinął mniejsze osiągnięcie, trzecią jhānę, a po śmierci w tym świecie odrodził się w *brahmāloka* Subhakiṇha, gdzie miał długość życia sześćdziesiąt cztery kappa. W tamtym życiu osiągnął drugą jhānę i został odrodzony wśród brahmów Ābhassara, gdzie żył przez osiem kappa i praktykował pierwszą jhānę. Po śmierci w tym świecie odrodził się jako brahmā pierwszej jhāny, z długością życia jednego kappa. (MN-a 49)

To właśnie w tej postaci odwiedził go Buddha. Z dialogu między nim a Buddhą jasno wynika, że Baka zapomniał swoje poprzednie życia i ta niewiedza była istotnym czynnikiem, który doprowadził go do błędnych poglądów. Ten opadający tor egzystencji sprawił, że jego wcześniejsze stany istnienia stały się dla niego nieznane i niepoznawalne, ponieważ były „poza jego zasięgiem" (*āpātha*). Nie podano żadnego wyjaśnienia, dlaczego Baka, ciesząc się doświadczeniami wyższego osiągnięcia, miałby zdecydować się na praktykę niższego. Możemy tylko wnioskować, że była to jakże „ludzka" słabość, pragnienie bardziej zmysłowych doświadczeń. Na przykład: przebywając w stanie wzniosłej *upekkhā* („równowagi") czwartej jhāny, jego umysł musiał poczuć tęsknotę za względnie bardziej grubym *sukha* („błogością") trzeciej jhāny.

Błędne poglądy, do których Baka się przywiązał, były bezpośrednim skutkiem tej niepamięci. Jako pierwsza istota, która pojawiła się w swoim świecie na początku cyklu kosmicznego, Baka uwierzył, że jest jedynym i najwyższym stwórcą[767]. W dialogu między Buddhą a Baką i jego zastępami, Baka wita Buddhę słowami:

> „Chodź, drogi panie, witaj! Minęło wiele czasu, odkąd ostatnio się tędy przechadzałeś! To, drogi panie, jest trwałe. To jest niezmienne. To jest wieczne. To nie podlega śmierci. Tu nie ma narodzin, starzenia się, umierania, przemijania ani ponownego odradzania się. Stąd nie ma już wyższego stanu i nie ma ucieczki poza to." (MN 49)

---

[765] Jest to wyraźnie stwierdzone w komentarzu.

[766] Isi, czyli „ryszi", to termin określający przedbuddyjskich ascetów. Kasiṇa to fizyczny obiekt, taki jak kolorowy drewniany dysk, używany jako punkt skupienia podczas medytacji.

[767] Zobacz DN 1 (*Brahmājāla Sutta*), gdzie znajduje się szczegółowy opis tego procesu.

To początkowe powitanie, „Dawno, czcigodny panie, przyszedłeś tą drogą" to jedynie uprzejma forma; nie ma żadnej wzmianki, że Buddha kiedykolwiek wcześniej odwiedził Bakę w jego świecie.[768] Następuje długa rozmowa, w trakcie której jeden z asystentów Baki, opętany przez Mārę, próbuje skłonić Buddhę do uznania zwierzchnictwa Baki. Sam Baka powtarza większość tej argumentacji, której sedno polega na tym, że Buddha powinien „związać się" (*ajjhosati*) z całą listą uwarunkowanych zjawisk, począwszy od czterech elementów , aż po Prajāpatiego i Brahmę. Jest to oczywiście bezpośrednio sprzeczne z buddyjskim celem oderwania się od *saṃsārycznego* stawania się: związawszy się z uwarunkowanym, nie można osiągnąć nieuwarunkowanego. Baka twierdzi, że przyniesie to lepsze odrodzenie i że „to zbliży cię do mnie, w moje królestwo, abym mógł z tobą czynić, co zechcę, i ukarać cię."[769] To ostatnie nie brzmi szczególnie przekonująco. Komentarz wyjaśnia, że pierwsza część wypowiedzi miała być zachętą, a druga groźbą, przy czym „kara" polega na nadaniu zdeformowanej lub karłowatej formy (MN-a 49).

W rzeczy samej, Buddha jako istota, która przekroczyła odradzanie się, w żadnym razie nie poddaje się twierdzeniom Baki. Zamiast tego ustawia go na właściwym miejscu, ukazując mu rzeczywisty kontekst i ograniczenia jego istnienia:

> Jak daleko krążą księżyc i słońce, oświetlając i ochraniając każdy kierunek,
>
> Ponad tysiącem takich światów władasz ty.
>
> I znasz tam istoty wszelkiego rodzaju – te, które są poddane namiętnościom, i te od namiętności wolne.
>
> Znasz różne stany istot i ich przychodzenie oraz odchodzenie. (MN 49)

Komentarz wyjaśnia dalej, że choć Baka jest suwerenem nad tysiącem światów, to istnieją inni brahmowie wyżsi od niego, którzy sprawują władzę nad dwoma tysiącami, trzema tysiącami, czterema tysiącami, pięcioma tysiącami, dziesięcioma tysiącami, a nawet stu tysiącami systemów światów (MN-a 49). Tak więc, chociaż moc i wiedza Baki są ogromne z ludzkiego punktu widzenia, są one ograniczone i dalekie od bycia najwyższą władzą w kosmosie. Co więcej, Buddha następnie wskazał:

> „Istnieją, brahmā, inne ciała (*kāya*), których ty nie znasz i których nie widzisz, ale ja je znam i widzę. Jest ciało zwane *Ābhassarā* (świat brahmów na poziomie drugiego jhāna), z którego odszedłeś zanim przybyłeś tutaj. Przebywałeś tu tak długo, że zapomniałeś o tym, dlatego go nie znasz ani nie widzisz, ale ja je znam i widzę. Moja wiedza nie jest więc równa twojej, lecz ją przewyższa."

Budda następnie informuje Bakę o istnieniu światów brahmów na poziomie trzeciej i czwartej jhāny w podobny sposób.

Dialog między Buddhą a Baką ostatecznie dochodzi do impasu, gdy Baka nie jest w stanie przedstawić przekonującej odpowiedzi. Zamiast tego proponuje konkurs lub „grę" (*laḷitaka*) (MN-a 49), w której każdy z nich na zmianę będzie demonstrował swoją moc, próbując zniknąć z pola

[768] Zobacz AN-a 6.34, gdzie inne użycie tego powitania jest wprost nazwane „uprzejmą formą wypowiedzi", która nie implikuje wcześniejszej wizyty.

[769] W MN 49, słowo „punish" („ukarać") to tłumaczenie Bhikkhu Bodhiego dla niejasnego czasownika *bāhiteyya*.

widzenia drugiego. Ten epizod jest tylko krótko wspomniany w suttcie, ale komentarz dodaje więcej szczegółów i kończy się komicznym akcentem:

> Baka próbował zniknąć, powracając do swojej naturalnej formy (*mūlapaṭisandhi*, dosł. „korzenne stawanie się"). Naturalna forma brahmāna jest subtelna i wykracza poza zasięg percepcji innych; aby być widzianym, muszą oni przyjąć skonstruowaną formę (*abhisaṅkhatakāya*). Jednak Buddha uniemożliwił mu przejście do tej naturalnej formy. Niepowodzenie w tym przedsięwzięciu sprawiło, że Baka próbował ukryć swoją postać, otaczając się ciemnością, ale Buddha rozproszył tę ciemność. Nie mogąc zniknąć, Baka uciekł ze swojego *vimany* do korzenia drzewa i tam się schował, kucając na ziemi. Widząc to, jego towarzysze powiedzieli: „Więc tak, Brahmo, znikasz!" i Baka był przygnębiony ich drwinami. (MN-a 49)

Budda następnie z łatwością znika z pola widzenia Baki i jego zgromadzenia, lecz oni słyszą jego głos, gdy wypowiada wiersz ogłaszający, że przezwyciężył zarówno bycie, jak i nie-bycie. To wzbudza podziw w brahmāch, którzy uznają wyższość Buddhy i przyjmują jego nauki. W ten sposób były uczeń spłaca swój dług wdzięczności wobec dawnego nauczyciela sprzed wielu lat.

Zanim zakończymy temat Baki, warto wspomnieć o jednym drobnym szczególe. Mamy tutaj rzadki przypadek możliwości policzenia jego *brahmāpurohitów* . Baka wspomina w wierszu o „nas siedemdziesięciu dwóch" (SN 6:4), co nie jest wyjaśnione ani w tekście, ani w komentarzu. Może to oznaczać jego samego oraz siedemdziesięciu jeden towarzyszących *brahmāpurohitów*.

3:6:12 BRAHMOWIE NA WIELKIM ZGROMADZENIU

Sutta Mahāsamaya (DN 20) to tekst w większości wierszowany, który opowiada w długiej serii strof o „wielkim zgromadzeniu" (co oznacza *mahāsamaya*) różnych devów i innych istot, które przybyły, aby oddać cześć Buddzie. W jednej ze strof wymienieni są brahmowie obecni na tym zgromadzeniu:

> Subrahmā i Paramatta, synowie potężnego,
>
> Wraz z Sańankumārem i Tissą,
>
> Przybyli na zgromadzenie w lesie.
>
> Tysiąc *mahābrahmā* z tysiąca *brahmaloka* („światów brahmā) przybyło.
>
> Odrodzeni jaśniejąco, o wielkiej mocy, o budzących grozę postaciach
> (*bhismākāyo*, czyli „straszliwe ciała")
>
> Tu dziesięciu panów (*issara*) przybyło, każdy z osobna dzierżący władzę.
>
> A pośród nich znajduje się Hārita ze swą świtą.[770]

Interpretując tekst z pomocą komentarza, dowiadujemy się, że „potężnym" (*iddhimant*) jest Budda, a określenie tych brahmów jako jego „synów" sugeruje, że są to *ariyabrahmā*, czyli „szlachetni brahmowie" co oznacza, że osiągnęli pewien stopień przebudzenia.

Przechodząc do poszczególnych brahmów wymienionych z imienia: **Paramatta** to dla nas tylko imię, pojawia się tutaj i nigdzie indziej. **Sańankumāra** jest już nam znany. **Tissa** był wcześniej bhikkhu za życia Buddhy, niedawno zmarł i odrodził się jako brahmā. W świecie brahmów znany był jako Brahmā Tissa, pełen mocy i chwały (*mahiddhiko mahānubhāvo*). Dwukrotnie Moggallāna użył swoich nadnaturalnych zdolności, aby odwiedzić Tissę w jego świecie brahmów i zapytać go o stopień duchowego urzeczywistnienia wśród devów. Przy pierwszej wizycie Tissa mówi Moggallānie, że niektórzy, ale nie wszyscy, devowie w każdym z *sagga* sfery zmysłowej są rzeczywiście *sotāpannami* (AN 6:34). Przy drugiej wizycie mówi o światach brahmów i stwierdza, że ci brahmowie, którzy są zadowoleni z długości życia, piękna, szczęścia, chwały[771] i mocy brahmy, i którzy nie znają wyzwolenia wyższego niż to, nie mają wiedzy o tym, kto wśród ludzi jest wyzwolony. Natomiast ci, którzy nie są zadowoleni z tych atrybutów życia brahmy i dostrzegają możliwość wyższego stanu, są w stanie rozpoznać, kto jest wyzwolony (AN 7:56).

O „dziesięciu panach" komentarz mówi jedynie, że chociaż każdy z tysiąca brahmów dysponuje własną mocą, to dziesięciu z nich to władcy. Wskazuje to na istnienie określonej hierarchii wśród brahmów. **Hārita**, który kroczy pośród nich i który prawdopodobnie należy do tej dziesiątki, jest kilkukrotnie wspomniany w tekstach jako przykład istoty cieszącej się wielką lub wspaniałą

[770] DN 20. Ta strofa stwarza pewne problemy interpretacyjne. Odszedłem od tłumaczeń zarówno Rhysa Davidsa, jak i Maurice'a Walshe'a, interpretując tekst Palijski jako mówiący o tysiącu mahābrahmów, a nie o jednym mahābrahmie władającym tysiącem światów. Tekst można rozumieć na oba sposoby, lecz komentarz wspiera moją interpretację.

[771] Yasa — albo być może oznacza „świtę" (retinue).

świtą[772]. Komentarz do *Mahāsamaya Sutty* mówi, że jest on „najstarszy" lub „przodujący" (*jeṭṭhaka*) wśród brahmów, tak jak Sakka wśród devów i że jego świta liczy sto tysięcy istot (DN-a 20). Nie wiadomo o nim nic więcej.

Subrahmā jest określany jako *paccekabrahmā*. Słowo *pacceka* definiuje się jako „pojedynczy, sam, oddzielny" (PED). *Paccekabrahmā* to brahmā, który „chadza samotnie, bez świty"[773]. Pomimo tej definicji, we trzech suttach (oprócz *Mahāsamaya*), w których Subrahmā się pojawia, zawsze towarzyszy mu inny *paccekabrahmā* imieniem Suddhāvāsa[774]. We wszystkich trzech suttach — które występują kolejno w Saṃyutta Nikāyi, dwaj *paccekabrahmowie* przychodzą zobaczyć się z Buddhą i stają przy framugach drzwi jego chaty medytacyjnej. Dwa z tych epizodów są bardzo krótkie i mają prawie identyczne sformułowania. W każdym z nich jeden z brahmów wypowiada krótki werset ubolewający nad głupotą jakiegoś zbłąkanego bhikkhu, który „próbował zmierzyć to, co jest niezmierzalne". Subrahmā wypowiada te słowa o Kokālice (SN 6:7), a w kolejnej sutcie Suddhāvāsa używa niemal identycznego języka mówiąc o Katamorakatissace, zwolenniku Devadatty (SN 6:8).

Pierwsza sutta z tej serii ma bardziej rozbudowaną historię. Kiedy tych dwóch przychodzi zobaczyć Buddę, zastają go pogrążonego w głębokiej medytacji i nie chcą mu przeszkadzać. Wtedy Subrahmā mówi do Suddhāvāsy:

> „Istnieje pewien świat brahmów, który jest luksusowy i wspaniały. Brahmā tam przebywający żyje w zaniedbaniu. Chodź, drogi panie, udajmy się tam i zainspirujmy go do gorliwości."

Wspólnie udają się do tego świata brahmów i próbują zachęcić brahmę, aby poszedł zobaczyć się z Buddhą dla własnego duchowego pożytku.

Ale brahmā nie zwrócił uwagi na ich słowa. Ujawnił swoje ciało zwielokrotnione tysiąc razy i powiedział: „Czy widzicie, drodzy panowie, moją moc (*iddhi*) i majestat (*anubhāva*)?"

> „Widzę, drogi panie, że taka jest twoja moc i majestat."
>
> „Skoro taka jest moja moc i taki mój majestat, to dlaczego miałbym iść oddawać cześć jakiemuś *samanie* czy braminowi?"
>
> Wówczas *paccekabrahmā* Subrahmā ujawnił swoje ciało zwielokrotnione dwa tysiące razy: „Czy widzisz, drogi panie, moją moc i majestat? Moc i majestat Buddhy są większe niż twoje i moje. Ty, drogi panie, powinieneś udać się i oddać cześć Buddzie."

Następnie następuje wymiana wersetów:

> (Brahmā tego świata) - Trzysta *supaṇṇów*, czterysta gęsi,
>
> I pięćset ptaków tygrysich; (stworzonych) medytacją (*jhāyino*).
>
> To *vimāna* jaśnieje, oświetlając północny kierunek.

---

[772] DN-a 1, DN 33, MN-a 53, SN-a 35:196.

[773] Podobnie paccekabuddha to w pełni przebudzona istota, która żyje pomiędzy okresami pojawiania się Buddhów.
Różni się od pełnego Buddy (sammāsambuddha) tym, że nie ustanawia nauki, która przetrwałaby poza czas jego życia.

[774] SN 6:6, SN 6:7 & SN 6:8.

(Subrahmā) - Choćby twoje *vimāna* jaśniało, oświetlając północny kierunek,

Widząc niedoskonałość formy (*rūpa*), jakże ona zawsze drży,

Mądry nie znajduje radości w formie.

Brahmā popadł w pychę z powodu swojej zdolności do manifestowania różnych form, lecz Subrahmā ukazuje niestabilną i nietrwałą naturę tych zjawisk. *Rūpa* („forma") to złożone słowo, które w zależności od kontekstu ma różne niuanse. Może odnosić się do obiektu świadomości wzrokowej, czyli „widzialnej formy", albo do składnika materii czy ciała w ogóle. Poziom kosmosu, na którym żyją te istoty brahmów, nazywa się *rūpaloka* „światem formy". Wydaje się, że Subrahmā bawi się tutaj różnymi znaczeniami tego słowa, przede wszystkim po to, by wyzwolić zbłąkanego brahmę z iluzji własnych „form" Sutta kończy się stwierdzeniem, że brahmā udał się do Buddhy „w późniejszym czasie".

3:6:1 DRUGI POZIOM JHĀNY — ĀBHASSARA BRAHMOWIE

Chociaż *mahābrahmowie* i ich ludzie-czciciele mogą sądzić, że reprezentują szczyt kosmosu, tak nie jest. Jak wyjaśnił Buddha Bakowi, istnieją wyższe i subtelniejsze światy. Kraina bogów Ābhassara odpowiada drugiemu poziomowi jhāny. Zwykła świadomość istot tam mieszkających odpowiada tej, jaką doświadcza człowiek medytujący, który wszedł w drugą jhānę. Jeśli taki medytujący nie „odstąpi" (*aparihīnajjhāna*) od tego stanu w chwili śmierci, odrodzi się właśnie tam[775]. Medytacja nad *karuṇā* (współczuciem) jest także podawana jako droga do narodzin wśród Ābhassara brahmów. Podobnie jak bramini dążą do odrodzenia w brahmāloce jako celu, kraina Ābhassara jest uważana za cel „wielkich ascetów" (*mahātāpasa*) (MN-a 11).

Widzieliśmy, że pierwsza jhāna charakteryzuje się pięcioma czynnikami: *vitakka* („pierwotne skierowanie umysłu"), *vicāra* („utrzymanie skierowania umysłu"), *pīti* („radość, uniesienie"), *sukha* („błogość") oraz *ekaggatā* („jedność skupienia"). Przechodzenie przez kolejne jhāny zawsze zmierza ku większej prostocie i subtelności, a na każdym kolejnym etapie niektóre czynniki zanikają. Druga jhāna cechuje się obecnością trzech lub czterech czynników: *vitakka* zanika, a ostatecznie również *vicāra*, pozostawiając *pīti* jako dominujący czynnik tego stanu umysłowego.[776]

Istoty w krainie Ābhassara żyją „żywiąc się radością" (*pītibhakkha*). Chociaż ten przymiotnik jest również używany wobec brahmów z poziomu pierwszej jhāny (np. DN 1), stosowany w odniesieniu do istot Ābhassara staje się niemal przysłowiowy. Po tym, jak Māra zaatakował umysły niektórych wieśniaków, by odmówić Buddzie jałmużny, Buddha mówi, że zamiast tego będzie „żywił się radością jak bogowie Ābhassara" (SN 4:18). Najpiękniejszym dźwiękiem w całym kosmosie ma być odgłos istot Ābhassara, które nieustannie wołają: „Och! Błogość! Och! Błogość!" (*aho sukhaṃ*) (AN 5:170). Mówi się, że są one „przepełnione szczęściem, zanurzone w szczęściu, całkowicie wypełnione szczęściem, zanurzone w błogości[777]". Fizyczny świat, który zamieszkują Ābhassara brahmowie, opisywany jest jako „najdoskonalszy klejnotowy, równinny poziom".[778]

Nazwa *Ābhassara* może być interpretowana jako „świecące ciało" (*ābhā* + *sarīra*)[779], a opis tych istot podkreśla ich promienistość. Ich ciała są jak migoczący płomień pochodni (DN-a 15 i MN-a 1). To powiązanie z ogniem znajduje się także w ich kosmologicznym znaczeniu jako najniższy poziom, który przetrwa, gdy wszystkie niższe światy zostaną zniszczone przez ogień na końcu jednej kappy. Ich kraina jest uważana za granicę (*sīma*) żywiołu ognia,

---

[775] Zobacz komentarze do AN 1:188 oraz MN 4. Dla porównania równoważności świadomości jhāny i brahmowskiej zobacz rozdział 5 w CMA (tzn. w *Comprehensive Manual of Abhidhamma*).

[776] Jest to nieco uproszczone podejście. Abhidhamma stosuje inny system, który wyróżnia pięć zamiast czterech jhān, dzieląc drugą jhānę na dwie części — w zależności od obecności lub braku vicāry (utrzymania skierowania umysłu). Zobacz rozdziały 3 i 4 w Visuddhimagga (Vism). Dobrą dyskusję na temat jhāny i jej czynników można znaleźć w CMA (Comprehensive Manual of Abhidhamma), str. 54–59.

[777] DN 33. *sukhena abhisannā parisannā paripūrā paripphu ṭā*.

[778] Abhidh-s 2:5 (czyli *Abhidhammattha-sangaha*, rozdział 2, wers 5). Pāli brzmi: paṇītaratanapabhāvabhāsitekatalavāsino Ten sam opis jest używany także dla innych wyższych światów brahmów.

[779] Jednakże zobacz PED (Pali-English Dictionary), które mówi, że etymologia tego słowa jest niepewna i podaje dwie możliwe wersje pochodzenia: **ā + *bha* + *sar* = „z którego ciała wydobywają się promienie światła", ābhā + svar = „świecić" lub „być jasnym". Suwanda Sugunasiri proponuje jeszcze inną możliwość: „hither-come-shining-arrow" (co można przetłumaczyć jako „przybywająca świecąca strzała"), z książki *Dhamma Aboard Evolution*, s. 48.
Najważniejsze jest to, że wszystkie te pochodzenia w pewien sposób odnoszą się do promienistej natury tych istot.

a gdy chce się zilustrować ogień rozchodzący się na dużą odległość, mówi się, że sięga „aż do krainy Ābhassara" (SN-a 6:13 i SN-a 44:9). Na końcu cyklu zniszczonego ogniem istoty przeważnie odradzają się tutaj, a stąd zasiedlają nowe światy na początku następnego cyklu[780]. Bodhisatta dawno temu spędził siedem kapp, odradzając się jako Ābhassara brahmā, a następnie na początku kolejnej kappy odrodził się jako *mahābrahmā* w pustym vimānie (It 1:3,2).

Nazwa Ābhassara może być używana jako ogólne określenie wszystkich brahmów drugiego poziomu jhāny, ale dokładniej odnosi się tylko do najwyższej kategorii tych istot, które opanowały drugą jhānę na bardzo wysokim poziomie. Mają one długość życia wynoszącą osiem kappa. Ci, którzy opanowali jhānę na średnim poziomie, mają długość życia cztery kappa i są nazywani *Appamāṇābha* („niezmierzona promienistość") brahmāmi. Ci, którzy opanowali ją na niższym poziomie, stają się Parittabha („ograniczona promienistość") brahmāmi, z długością życia dwóch kapp[781]. Wszystkie trzy kategorie zamieszkują ten sam poziom[782]. Mimo tej nazwy, brahmowie drugiego poziomu jhāny są klasyfikowani jako istoty „podobne ciałem, ale różne percepcją". Różnica polega na tym, że niektórzy posiadają czynnik *vitakka*, a inni nie (AN-a 7:44). W jednym tekście spotyka się również alternatywny podział na cztery kategorie: *Parisuddhābha* („czysta promienistość"), *Appamāṇābha*, *Parittabha*, *Saṃkiliṭṭhābha* („zanieczyszczona promienistość"). Różnica między nimi polega na stopniu rozwoju obiektu medytacji (MN 127).

Ābhassara to istoty jeszcze bardziej subtelne i wyrafinowane niż *mahābrahmowie*. Ich życie jest niezwykle radosne i bardzo długie według ludzkich standardów przewyższają długością życia całe systemy światów, które powstają i zanikają poniżej nich. Co istotne, nie mamy żadnych opowieści o poszczególnych Ābhassara, jak to jest w przypadku devów i brahmów pierwszej jhāny. Żaden nie jest znany z imienia. Ze względu na brak czynnika *vitakka* i czasem także *vicāra*, które są związane z mową i myśleniem, żyją w błogim bezruchu. Mówiąc prościej, są zbyt „zanurzeni w błogości", by interesować się lub angażować w światy poniżej nich. Mimo to, te istoty także należą do *saṃsāry* i kiedy ich długie życie się kończy, jeśli nie osiągnęły pewnego stopnia przebudzenia, podlegają ponownemu narodzeniu w niższych światach.[783]

[780] AN 10.29 — Kosmologiczna rola istot Ābhassara na końcu cyklu jest bardzo ważna. Zobacz także paragrafy 2:3–5.
[781] DN-a 15, MN-a 1, AN-a 4: 123.
[782] MN-a 1. To jest sprzeczne z późniejszymi systemami, takimi jak system Abhidharmakośy, który przydziela osobną płaszczyznę dla każdej klasy.
[783] AN 4:123 Można by zauważyć, że w Suttcie Aggañña znajduje się opowieść o istotach Ābhassara wypełniających swoją kosmiczną rolę na początku cyklu. Jednak dotyczy to istot, które są w trakcie opuszczania stanu Ābhassara, a nie istot Ābhassara w ich rodzimym wymiarze. Temat ten omówiliśmy w części dotyczącej kosmologicznego czasu. Zobacz § 2:5.

Trzecia jhāna charakteryzuje się tylko dwoma czynnikami: *sukha* i *ekaggatā*, czynnik pīti już ustępuje. Opanowanie tej jhāny przez ludzkiego medytującego prowadzi do odrodzenia się w królestwie Subhakiṇha. Medytacja *muditā* (sympatycznej radości) również prowadzi do tego świata[784]. Nazwa *subhakiṇha* oznacza „usłany pięknem[785]". Dwie cechy, które zawsze pojawiają się w opisach tych istot, to ich promienista piękność i wielkie szczęście. Ciała tych brahmów nazywane są „jedną wielką masą piękna" (*subhena sarīrappabhāvaṇṇena ekagghanāti*), a ich blask jest porównywany korzystnie do blasku Ābhassara, ponieważ jest stały i nie „migocze" (DN-a 15). To właśnie różnica między czynnikami jhāny *pīti* i *sukha*. *Pīti*, dominująca na drugim poziomie jhāny, to ekscytujący rodzaj szczęścia, często tłumaczony jako „uniesienie" lub „radość", *sukha* (przynajmniej w kontekście jhāny) jest głębszym, bardziej wyrafinowanym i „oceanicznym" rodzajem szczęścia, często tłumaczonym jako błogość. Szczęście tych brahmów objawia się na zewnątrz jako stały, jasny blask, pozbawiony efektów fajerwerków. Podczas gdy blask Ābhassara przypomina pochodnię, blask brahmów Subhakiṇha jest jak połysk czystego złota (MN-a 1).

Błogość brahmów Subhakiṇha jest opisywana w superlatywach. Podobnie jak istoty Ābhassara, mówi się o nich, że są „wypełnieni szczęściem, przepełnieni szczęściem, przesiąknięci szczęściem", ale błogość brahmów Subhakiṇha jest również określana jako *santusitā*, czyli „zadowolona" (DN 33). Są „niezwykle błogosławieni" (*ekantasukhaṃ*) (MN 57). Chociaż czynnik *sukha* występuje w niższych sferach brahmów, tutaj jest czysty, istniejący bez domieszki *pīti* (AN-a 3:23). Rzeczywiście, jest to najlepszy rodzaj szczęścia, jaki można znaleźć gdziekolwiek w kosmosie (AN 5:170).

Brahmowie trzeciego poziomu jhāny dzielą się również według stopnia ich osiągnięć. Ci, którzy rozwinęli trzecią jhānę tylko w mniejszym stopniu, są klasyfikowani jako istoty *Parittasubha*. Ci, którzy opanowali ją w umiarkowanym stopniu, nazywani są *Appamānasubha*. Natomiast ci, którzy całkowicie opanowali trzecią jhānę, odradzają się jako istoty *Subhakiṇha* w ścisłym znaczeniu, choć to określenie bywa używane również ogólnie dla wszystkich brahmów trzeciego poziomu jhāny, którzy wszyscy zamieszkują tę samą sferę (MN-a 1).

Widzieliśmy, że świat Ābhassara jest uważany za najwyższy cel „wielkich ascetów". Podobnie poziom Subhakiṇha jest celem „wędrowców" (*paribbajaka*) (MN-a 11). Byli to duchowi poszukiwacze, często wspominani w suttach. Prowadzili bezdomne życie, podobne do życia buddyjskich bhikkhu, lecz przedstawiani byli jako skłonni do błędnych poglądów i sporów na ich temat. Jedno ze spotkań Buddhy z *paribbajakami* ukazuje nam różnicę między jhāną jako osiągnięciem a światem brahmów jako stanem egzystencji. Jeden z *paribbajaków*, o imieniu Udayin, oświadcza, że celem jego drogi jest „niezwykle przyjemny świat" (*ekantasukho loko*), a drogą do niego jest przestrzeganie moralnych przykazań i praktyka ascezy. Buddha odpowiada, że rozwój trzeciej jhāny jest drogą do „niezwykle przyjemnego świata". Jednak Udayin sprzeciwia się, twierdząc, że ten stan jhāny sam w sobie jest takim światem i cel został osiągnięty. Buddha kontynuuje, że trzecia jhāna jest tylko drogą do niezwykle przyjemnego świata, a nie tym światem samym w sobie. Na to zgromadzenie *paribbajaków* jest zaniepokojone i woła: „Jesteśmy

[784] Jest to stwierdzenie, które prowadzi do sprzeczności z rozwiniętą teorią jhāny. Zobacz Bhikkhu Bodhi, *NDB*, przypis 817.

[785] Zobacz **ASa 5**. Komentarz mówi, że nazwa powinna być poprawnie zapisywana jako *subhakiṇṇa*, i wiele współczesnych podręczników podaje tę formę jako podstawową pisownię, jednak nie wydaje się ona pojawiać gdzie indziej w tekstach.

zagubieni! Jesteśmy zagubieni w naukach naszych nauczycieli!" Komentarz wyjaśnia, że ci wędrowcy stracili drogę do osiągnięcia jhāny i uważali ten stan za cel, do którego dążą, nie zdając sobie sprawy, że jest on jedynie warunkiem wstępnym do odrodzenia się w świecie Subhakiṇha. Oczywiście, nawet ten „niezwykle przyjemny świat" nie jest celem buddyjskiej ścieżki, co Buddha jasno pokazuje w dalszej rozmowie.[786] Ta sutta jasno wskazuje, że światy brahmów nie powinny być rozumiane jako poetyckie metafory odpowiadających im stanów jhāny, lecz jako rzeczywiste miejsca odrodzenia.

Na końcu kappy, podczas której kosmos zostaje zniszczony przez wodę, wszystko, co znajduje się poniżej sfery Subhakiṇha, zostaje zatopione i zniszczone. Ten rodzaj zniszczenia zdarza się rzadziej niż zniszczenie przez ogień.[787]

W tekstach istnieje pewna sprzeczność dotycząca długości życia brahmów Subhakiṇha. Rozwinięta teoria zawarta w tekstach Abhidhammy mówi, że długość życia podwaja się na każdym kolejnym poziomie, tak że istoty Parittasubha żyją szesnaście kappa, Appamānasubha trzydzieści dwa kappa, a brahmowie Subhakiṇha sześćdziesiąt cztery kappa.[788] Jednak w jedynym wzmiankowanym o tym miejscu w suttach, które uważa się za najstarsze źródło, jest po prostu stwierdzone, że istoty Subhakiṇha żyją cztery kappy (AN 4:123). Komentarz nie rozstrzyga tej rozbieżności.

Podobnie jak w przypadku brahmów Ābhassara, nie ma opowieści o poszczególnych brahmāch Subhakiṇha i nie znamy ich imion, jeśli w ogóle takie mają.

[786] MN 79 i komentarz
[787] SN-a 16:13, AN-a 4:156 oraz Ita 3:5,10 — wszystkie te teksty dotyczą tematu, który został szczegółowo omówiony w sekcji § 2:8.
[788] Zobacz Vibh 18:6 i Abhidh-s 5.

Czwarta jhāna przekracza nawet błogość *sukha* i zastępuje ją *upekkhā* („równowaga umysłu"), która jest uczuciem neutralnym (czyli ani przyjemnym, ani bolesnym), charakteryzującym się głębokim spokojem (Vism 14.128). Istoty na poziomie czwartej jhāny nie są dzielone na stopnie jak wszyscy brahmowie poniżej nich[789], lecz wszyscy są klasyfikowani razem jako „podobni pod względem formy i percepcji" (DN-a 15 i AN-a 7:44). Ich długość życia podawana jest jako pięćset kappa (AN 4:123). Odrodzenie w tym świecie osiąga się poprzez zdobycie czwartej jhāny lub, co logiczne, poprzez opanowanie medytacji na *upekkhā*, która jest czwartą *brahmāvihārą*[790]. Ich płaszczyzna nie jest niszczona na końcu kappy; najwyższy poziom zniszczenia następuje, gdy system światów zostaje zniszczony przez wiatr, co sięga tylko do poziomu Subhakiṇha (SN-a 16:13). Nazwa Vehapphala oznacza „Wielki Owoc".

Poziom Vehapphala jest uważany za nieco odrębny i wyższy od wszystkich innych światów brahmów. W kilku fragmentach światy brahmów wymieniane są jako „dziewięć plus Vehapphala" (MN-a 26 i MN-a 41). Zgadza się to z rolą *upekkhā* w rozwoju medytacyjnym. Czwarta jhāna i czwarta *brahmāvihāra* przewyższają emocjonalny ton innych stanów w swoich grupach. Czwarta jhāna jest jedyną, która nie jest błoga, a *brahmāvihāra upekkhā* jest jedyną, która nie zawiera aspiracji („oby wszystkie istoty były szczęśliwe"), lecz po prostu akceptuje istoty takie, jakie są. Możemy też dodać, że stan „równowagi wobec formacji" (*saṅkhārupekkhā*) jest kluczowym etapem w rozwoju wglądu (*vipassanā*) i jest warunkiem pełnego przebudzenia.[791]

[789] Przynajmniej w systemie theravādy. Abhidharmakośa dzieli poziom czwartej jhāny na trzy stopnie, zachowując wzorzec ustalony na pierwszych trzech poziomach. Zobacz AK 3:5, s. 366.

[790] AN 4:125. Pozostałe trzy brahmāvihāry to mettā, karuṇā i muditā, czyli „życzliwość" (miłująca dobroć), „współczucie" oraz „radość współuczestnicząca" (sympatyczna radość).

[791] Rozważ Mahasi Sayadaw, *Postęp wglądu* (*Progress of Insight*). Omówienie upekkhā w tym akapicie jest nieco uproszczone i pomija rozróżnienie między upekkhā jako formacją mentalną a upekkhā jako uczuciem.

Chociaż poziom czwartej jhāny nie jest podzielony na stopnie jak trzy pozostałe, istnieje szczególna klasa brahmów zamieszkująca jedną z części świata Vehapphala. Są to Asaññasatta, „Istoty Nieświadome”[792]. Mają one maksymalny czas życia wynoszący pięćset kappa, podczas których istnieją jako nieruchome ciała fizyczne, całkowicie pozbawione świadomości i innych czynników umysłowych. Gdy tylko pojawi się u nich choćby jeden moment percepcji, tracą ten stan i odradzają się gdzie indziej[793]. Długość ich życia nie jest stała, lecz zależy od siły kammy z pierwotnej jhāny, „jak siła nadana strzale przez cięciwę łuku” (DN-ṭ 1).

Ten osobliwy stan nieświadomego istnienia uważany jest za nieodpowiednią sferę (*akkhaṇabhūmi*), w której nie ma perspektyw dalszego rozwoju duchowego (tamże). Odrodzenie się wśród brahmów Asaññasatta zdarza się, gdy medytujący człowiek, zawsze określany jako „outsider” (*bāhiraka*), czyli nie-buddyjczyk, po wyjściu z czwartej jhāny rozważa niekorzyść myśli i percepcji jako przyczyn cierpienia i postanawia całkowicie wyeliminować proces mentalny.[794]

W starożytnych tekstach Pali nie ma szczegółowego opisu istot Asaññasatta ani ich siedziby, ale możemy przytoczyć barwny fragment ze średniowiecznego tajskiego dzieła *Trzy światy według króla Ruanga*:

> Brahmowie mieszkający na tym poziomie mają wysokość 96 000 *wa*[795] i nie mają najmniejszego śladu umysłu. Twarze i ciała tych brahmów przypominają złote posągi, które zostały świeżo wypolerowane przez rzemieślnika, i wyglądają naprawdę pięknie. Każdy, kto umrze w pozycji siedzącej, myśląc o narodzinach na tym poziomie świata brahmów, narodzi się tam w pozycji siedzącej aż do końca swojego życia. Wśród brahmów są też tacy, którzy umierają stojąc i rodzą się jako brahmowie stojący na tym poziomie świata brahmów. Ci brahmowie pozostają nieruchomi, nie wykonując najmniejszego ruchu żadną częścią ciała; nawet ich oczy nie mrugają ani nie patrzą przez całe życie i niczego nie wiedzą.
>
> Wnętrza klejnotowych pałaców tych brahmów są rzeczywiście bardzo przestronne. Są tam kwiaty, perfumy, przyprawy i inne pachnące rzeczy, które przez całe życie tych brahmów zawsze pozostają wspaniałe i doskonałe; te kwiaty nigdy nie więdną, nie umierają ani nie opadają, a zapachy perfum, przypraw i innych pachnących rzeczy nigdy nie słabną ani nie znikają. Kwiaty wyglądają tak, jakby były starannie ułożone. Są schludne, uporządkowane i naprawdę bardzo piękne, otaczając tych brahmów ze wszystkich stron.[796]

Według tego tekstu wydaje się, że są oni otoczeni ogromnym przepychem, który jednak jest całkowicie bezcelowy. Warto też zauważyć, że pachnące kwiaty i perfumy nie byłyby zauważalne w żadnym świecie brahmów, ponieważ wszyscy w *rūpaloka* są pozbawieni zmysłu węchu.

---

[792]Czasami tłumaczone bardziej dosłownie jako „istoty niepostrzegające”, na przykład przez Bhikkhu Bodhiego. Ponieważ dzielą one ten sam poziom co świat Vehapphala, zobacz MN-a 1 oraz AK 2:4, s. 222, które umiejscawiają ich bytowanie w „podwyższonym miejscu” w obrębie płaszczyzny czwartej jhāny.

[793] DN 1 wraz z komentarzem i sub-komentarzem. Abhidharmakośa stwierdza, że ich następne narodziny następują koniecznie w sferze zmysłowej pożądliwości, AK 2:4, s. 222.

[794] DN-a 1. Ta medytacja jest szczególnie związana z praktyką kasiṇy wiatru.

[795] Wa to 6 i 2/3 stopy, więc według Króla Ruanga mają oni wysokość 639 360 stóp. Definicja wa pochodzi z książki *Three Worlds* (str. 67).

[796]Reynolds, tłumaczenie, *Trzy światy według króla Ruanga*, s. 249-250 Vin Pār 4 i komentarz,

Wracając do naszych oryginalnych źródeł, można przytoczyć przypadek bhikkhu Sobhity. Pewnego razu oświadczył, że pamięta pięćset kapp, co oznaczałoby nadzwyczajne osiągnięcie i stanowiłoby naruszenie dyscypliny; fałszywe takie twierdzenie skutkowałoby *pārajiką*, czyli powodem do wydalenia z zakonu. Jednak jak wyjaśnił Buddha, Sobhita twierdził jedynie, że przypomina sobie jedno istnienie jako istota Asaññasatta. Ze względu na trudność przypomnienia sobie takiego istnienia, w którym jest się świadomym tylko w momentach początkowego połączenia z nowym życiem i w chwili śmierci, Buddha nazwał Sobhita pierwszym wśród uczniów pod względem pamięci o poprzednich życiach. Sam Sobhita opisał to doświadczenie słowami: „Przypominam sobie pięćset kapp jak jedną noc."[797]

W *Kathāvatthu* toczy się dyskusja na temat tego, czy istoty Asaññasatta rzeczywiście mają świadomość w momentach narodzin i śmierci (Kv 3:11). Co dziwne, stanowisko Theravādy jest takie, że nie mają, choć wydaje się to przeczyć fragmentom kanonu i komentarzy cytowanym powyżej. Jeśli nie mają świadomości przynajmniej w tych początkowych i końcowych momentach, to jak Sobhita mógł w ogóle przypomnieć sobie to istnienie?

Natura tego dziwnego świata rodzi interesujące pytania o naturę umysłu i czasu. W komentarzu jest to przedstawione w formie pytania: „Jak to możliwe, że po upływie wielu setek epok świadomość może ponownie się pojawić po tym, jak tak dawno temu ustała?" Odpowiedź brzmi, że upływ czasu nie ma tutaj znaczenia, ostatnia świadomość w ciągu, nawet jeśli ustała na pięćset kappa, może nadal działać jako warunek bliskości (*anantarapaccayā*) dla nowo powstającej świadomości[798]. Zgodnie z teorią Abhidhammy, każda chwila umysłu natychmiast warunkuje następną; ten sposób przyczynowości nazywany jest „warunkiem bliskości", ponieważ pierwszy moment jest bezpośrednio następowany przez drugi i działa jako jedna z jego przyczyn. Zwykle świadome chwile umysłu następują po sobie w bliskim ciągu, jak przewracające się domino. Tutaj jednak jest luka, niezwykle długa luka, między chwilami umysłu, ale ciągłość pozostaje nieprzerwana, choć reszta kosmosu przeszła w tym czasie przez pięćset cykli rozszerzania i kurczenia. Kosmos i umysł mają swoje własne, niezależne i nieprzerwane serie.

We współczesnych czasach mamy bliski odpowiednik doświadczenia Asaññasatty (jeśli można to tak nazwać) w postaci bycia poddanym znieczuleniu ogólnemu podczas operacji. Anestezjolog zakłada pacjentowi maskę oddechową i prosi, by odliczał wstecz od dziesięciu. Pacjent zaczyna liczyć i po osiągnięciu siódemki lub szóstki natychmiast budzi się w sali pooperacyjnej. To zupełnie inne niż sen, podczas którego, niezależnie od jego głębokości, po przebudzeniu zawsze jest poczucie upływu czasu. W znieczuleniu ogólnym ciąg momentów świadomości pozostaje subiektywnie nieprzerwany, choć w reszcie świata mogły minąć godziny. Tak więc bhikkhu Sobhita wspomina pięćset kappa "jak jedną noc".

[797] AN 1: 227 i Thg 2:3,3.

[798] DN-a 1. Cytowany tekst to tłumaczenie Bhikkhu Bodhiego z książki „The All-Embracing Net of Views", str. 174.

3:6:17 SUDDHĀVĀSA — CZYSTE SIEDLISKA

Osoba, która osiąga trzeci z czterech stopni przebudzenia, nazywana jest *anāgāmī* („niepowracający”). Ponieważ jedną z cech tego trzeciego stopnia jest całkowite wyeliminowanie pożądania zmysłowego, taka osoba nigdy więcej nie może się odrodzić w sferze zmysłowej. Nie ma już siły napędowej, która zmuszałaby świadomość do ponownego powstania w tej sferze. Jednak *anāgāmī* nie przezwyciężył jeszcze defektu pragnienia stawania się *bhavataṇhā*, które manifestuje się jako pragnienie istnienia w sferze formy *rūparāga* lub w sferze bez formy *arūparāga*. Dlatego, dopóki w *anāgāmī* pozostaje siła napędowa do dalszego odrodzenia, może ono nastąpić jedynie w tych królestwach, które porzuciły zmysłowość, czyli w *rūpabhūmi* lub *arūpabhūmi*. Na samym szczycie *rūpabhūmi* znajduje się pięć specjalnych poziomów istnienia, znanych łącznie jako Suddhāvāsa („Czyste Siedliska”), do których mogą się odrodzić tylko *anāgāmī*[799]

[799] Na doskonałe, krótkie podsumowanie czterech stopni przebudzenia oraz wiążących je ograniczeń (pāramī), które są przezwyciężane na każdym z nich, zobacz wstęp Bhikkhu Bodhiego do jego tłumaczenia Majjhima Nikāyi, MLDB, s. 41 i następne.

3:6:18 PONOWNE NARODZENIE W SUDDHĀVĀSA

Medytujący, który rozwinął czwartą jhānę i osiągnął trzeci stopień przebudzenia, po śmierci rodzi się w Suddhāvāsa (MN-a 52 i AN-a 4:124). Tam pojawia się siedząc u podstawy drzewa w przyjemnym parku i wykrzykuje: „Och! Jakie szczęście!" (MN-a 114). Gdy raz się pojawi w Suddhāvāsa, nowy brahmā nigdy więcej nie odrodzi się w niższym świecie, stąd nazwa „niepowracający" (AN-a 2:37). Ostatecznie osiągnie czwarty stopień oświecenia arahanta i po swoim późniejszym odejściu nigdy więcej się nie odrodzi, całkowicie opuszczając *saṃsāra*. Brahmā Suddhāvāsa, który osiągnął stan arahanta, lecz jeszcze nie umarł, nazywany jest *khīṇāsavā suddhāvāsabrahmā*, czyli „brahmą z Czystych Mieszkań z wygasłymi zanieczyszczeniami" (DN-a 14).

Suddhāvāsa jest więc miejscem bardzo wyjątkowym. Ponieważ zamieszkują je tylko *anāgāmī* oraz arahanci, którzy zmierzają ku wyjściu z cyklu odrodzeń, nie jest ono uważane za część „koła" (*vaṭṭa*), lecz za „koniec koła" (*vivaṭṭa*) (MN-a 1). Możemy je rozpatrywać jako swego rodzaju przedpokój prowadzący do drzwi wyjścia z *saṃsāry*. Suddhāvāsa nazywana jest „obozowiskiem Buddhy". Pali słowo *khandhavāra* szczególnie odnosi się do miejsca odpoczynku dla karawan, a wyobrażenie, które się z tym wiąże, to przyjemna ostatnia oaza przed dotarciem do ostatecznego celu.[800]

Bóstwa Suddhāvāsa są uważane za istoty wyższe od tych deva, które utrzymują się dzięki jedzeniu (AN-a 5:166), czyli od zmysłowych deva, i mają ciała stworzone przez jhānę (AN-a 5:44). Deva z sfery zmysłowej, który osiąga stopień *anāgāmī*, nie jest w stanie pozostać w swoim dotychczasowym stanie istnienia, lecz natychmiast umiera i odradza się w Suddhāvāsa. Dzieje się tak dlatego, że *sagga* („niebiosa") sfery zmysłowej są wypełnione „rozrywkowymi ludźmi" (*laḷitajana*), którzy lubią przepych i ozdoby, spędzając cały dzień na śpiewaniu, tańcach i kokietowaniu się (MN-a 71 & MN-ṭ 71). Istota, która całkowicie przekroczyła zmysłowość, nie ma miejsca w świecie zasadniczo stworzonym przez takie pragnienia; nie może już istnieć na poziomie, z którym nie ma żadnego związku.

[800] DN-a 15. Definicję „khandhavāra" można znaleźć w PED pod hasłem „khandha".

3:6:19 PODZIAŁY SUDDHĀVĀSA

W kategorii Suddhāvāsa wyróżnia się pięć oddzielnych sfer, z których każda jest kolejno wyższa i bardziej subtelna od poprzedniej. Od najniższej do najwyższej mamy:

Aviha — nazwa oznacza, że dla tych, którzy tu przybyli, nie ma już upadku ani cofania się. Istoty Aviha żyją przez tysiąc kappa.

Atappa — „Ci, którzy nie znoszą cierpienia", istoty Atappa mają długość życia dwóch tysięcy kappa.

Sudassa — „Ci, którzy mają przyjemną formę", istoty Sudassa żyją przez cztery tysiące kappa.

Sudassi — te istoty noszą tę nazwę, ponieważ widzą piękne formy i doświadczają radości. Deva Sudassi żyją przez osiem tysięcy kappa.

Akaniṭṭha — nazwa dosłownie oznacza „nie młodszy" i jest nadana tym istotom, ponieważ są na samym szczycie uosobionego istnienia, a zatem są „najstarszymi" mieszkańcami saṃsāry. Mają długość życia szesnastu tysięcy kappa.[801]

Abhidhamma klasyfikuje wszystkie te światy jako część sfery czwartej jhāny, razem z krainami Vehapphala i Asaññasatta. Decyzja o tym, w którym świecie odrodzi się ktoś, kto opanował czwartą jhānę, zależy od różnorodności jego obiektów świadomości (*ārammaṇana*), obiektów myśli (*manasikāra*)[802], pragnienia (*chanda*), aspiracji (*paṇidhi*), postanowienia (*adhimokkha*), dążenia (*abhinīhāra*) oraz mądrości (*paññā*). Co ciekawe, ten fragment nie wspomina o osiągnięciu stanu *anāgāmī* jako warunku wstępnego do narodzin w światach Suddhāvāsa, chociaż komentarz wyjaśnia, że „różnorodność mądrości" odnosi się do różnicy między poziomem zwykłym (*lokiya*) a ponadświatowym (*lokuttara*, czyli „poza światem") — ten drugi oznacza osiągnięcie jednego z etapów przebudzenia (Vibh 18:6,2). Po narodzinach w jednym z światów Suddhāvāsa istota może tylko awansować na wyższy poziom, nigdy nie cofa się do niższego stanu odrodzenia (AN-a 2:37). Światy Suddhāvāsa czasem pozostają puste, ponieważ *anāgāmī* pojawiają się tylko w czasie nauk Buddhy, a czasami następują po sobie niezliczone ciemne kappy, podczas których nie pojawia się żaden Buddha (MN-a 1).

Inny system podaje Abhidharmakośa, która stwierdza, że konkretne Suddhāvāsa, do którego odradza się *anāgāmī*, zależy od jego lub jej najsilniejszego duchowego czynnika (*indriya*). Anāgāmī obdarzony wiarą (*saddhā*) odradza się w królestwie Aviha. Ten, którego najsilniejszym czynnikiem jest energia (*viriya*), stanie się bóstwem Atappa. Czynnik uważności (*sati*) prowadzi do odrodzenia wśród brahmów Sudassa, stabilność umysłu (*samādhi*) – do królestwa Sudassi, a mądrość (*paññā*) – do poziomu Akaniṭṭha.[803]

---

[801] Pochodzenie nazw podane jest zgodnie z komentarzem zawartym w DN-a 14. Jak to często bywa w komentarzach, takie etymologie mogą nie być lingwistycznie poprawne, a raczej przypominają grę słów lub kalambury. Długości życia poszczególnych istot podane są w VibhVibh 18:6.

[802] Komentarz mówi, że odnosi się to do obiektu medytacji.

[803] AK 6:4, s. 977. Ta klasyfikacja według dominującego czynnika duchowego (indriya) jest cytowana przez Bhikkhu Bodhiego w *CMA* s. 128 oraz przez dr. Sunthorna Na-Rangsiego w *Four Planes of Existence in Theravāda Buddhism*, s. 28. Obaj powołują się na nowy subkomentarz Ledi Sayadawa do *Abhidhammatthasaṅgaha*, zatytułowany *Paramatthadīpanī*, s.

Jedną z mocy Buddhy jest przypominanie sobie wszystkich swoich poprzednich żywotów (MN 12). Podczas długiej wędrówki Bodhisatty w saṃsāra, jedynym światem, do którego nigdy się nie narodził, był Suddhāvāsa (MN 12). Powód jest oczywisty: gdyby kiedykolwiek osiągnął stan *anāgāmī* i narodził się jako bóstwo Suddhāvāsa, jego kariera Bodhisatty zakończyłaby się — osiągnąłby *arahatta* tam i nigdy nie powrócił do narodzin jako człowiek, by stać się Buddhą. Niemniej jednak, jako siedziba *anāgāmī* i arahantów, Suddhāvāsa ma szczególny związek z Buddhą. Wielokrotnie istoty z tego świata objawiały się na ziemi, by wejść w interakcje z Buddhą, a jedna sutta opowiada o podróży Buddhy po różnych królestwach Suddhāvāsa:

> W pewnym czasie Buddha przebywał na odosobnieniu w Ukkatthā, siedząc u korzeni królewskiego drzewa *sāl*. Wtedy pojawiła się w jego umyśle myśl: „Nie jest możliwe znaleźć miejsce, gdzie istoty zamieszkują, a gdzie wcześniej nie przebywałem podczas mojej długiej wędrówki, oprócz siedziby bogów Suddhāvāsa[804]. A co, gdybym teraz tam poszedł?" Tak jak silny mężczyzna wyciąga lub zaciąga rękę, Buddha zniknął spod korzeni królewskiego drzewa *sāl* i pojawił się w królestwie bogów Aviha.
>
> Tam, wielu tysięcy, wiele setek tysięcy bogów Aviha podeszło do Buddhy. Po oddaniu mu czci stali z odsłoniętym jednym ramieniem[805] i zwrócili się do Buddhy tymi słowami: „Minęło dziewięćdziesiąt jeden kapp, drogi panie (*mārisā*), odkąd nawiedził nas Błogosławiony Buddha Vipassī." (Bogowie następnie opowiadają krótko biografię Buddhy Vipassī, kończąc słowami) „... a my, drogi panie, którzy praktykowaliśmy życie święte pod Buddhą Vipassī i zniszczyliśmy zmysłowe pragnienia, powstaliśmy tutaj."
>
> (Inne grupy, liczące setki tysięcy istot z Suddhāvāsa, podchodzą do Buddhy. Byli to kolejno dawni uczniowie Buddhów Sikhī, Veasbhū, Kakusandha, Konāgamma i Kassapa. W końcu...) wiele tysięcy, wiele setek tysięcy bogów Aviha podeszło do Buddhy. Po oddaniu mu czci stali z odsłoniętym jednym ramieniem i zwrócili się do niego tymi słowami: „Drogi panie, w tym pomyślnym kappie (*bhaddakappa*)[806] obecny Buddha, arahant i w pełni oświecony, pojawił się na świecie. Błogosławiony narodził się w klanie *khattijów*[807], z kasty *khattijów*, klanu Gotama. Za czasów Błogosławionego życie ludzi jest krótkie i szybko przemija. Niewielu osiąga wiek stu lat. (Bogowie opowiadają najważniejsze szczegóły biograficzne życia Buddhy i kończą...) i my, drogi panie, którzy praktykowaliśmy życie święte pod Błogosławionym i zniszczyliśmy zmysłowe pragnienia, powstaliśmy tutaj."
>
> Następnie Buddha, wraz z devami Aviha, udał się do królestwa Atappa. Tam został powitany i uczczony przez wiele tysięcy, wiele setek tysięcy dev Atappa, które zwróciły Błogosławionego tymi słowami: „Minęło dziewięćdziesiąt jeden kappa, drogi panie (*mārisā*), odkąd odwiedził nas Błogosławiony Buddha Vipassī." (Podobnie przytaczają biografie i deklarują uczniostwo ostatnich siedmiu Buddhów, zaczynając od Vipassī, a kończąc na obecnym Buddzie Gotamie). Potem Buddha udał się, wraz z devami Aviha i Atappa, do królestwa Sudassa, następnie ze wszystkimi nimi do królestwa Sudassī,

[804] Maurice Walshe błędnie tłumaczy ten wers w LDB, s. 219.
[805] Tradycyjny gest szacunku, prawdopodobnie pochodzący z czasów przedbuddyjskich, służący pokazaniu, że dana osoba nie niesie broni.
[806] Kappa, w którym narodziło się pięciu Buddhów.
[807] Czyli wojownik-arystokrata.

> a potem ze wszystkimi devami Suddhāvāsa do królestwa dev Akaniṭṭha. (Na każdym etapie powtarza się scena, gdzie setki tysięcy dev recytują biografie Buddhów). „I my, drogi panie, którzy praktykowaliśmy święte życie pod przewodnictwem Błogosławionego i pokonaliśmy zmysłowe pragnienia, odrodziliśmy się tutaj."[808]

Devy Suddhāvāsa, mając żywot mierzony w tysiącach kapp, obserwują całe wszechświaty powstające i zanikające, lecz aktywnie interesują się tylko rzadkimi przypadkami pojawienia się Buddhy. Po zniszczeniu starego wszechświata pierwszym znakiem powstania nowego jest wielka powódź, która zatapia ruiny starego systemu aż do poziomu pierwszej jhāny światów brahmów. Gdy wody opadają, pojawiają się różne ziemskie i niebiańskie sfery gotowe do zamieszkania. Pierwszym znakiem nowego życia jest pojawienie się kwiatu lotosu w bagnistej ziemi Jambudīpy, dokładnie w miejscu *mahābodhipallaṅka*, „wielkiego tronu przebudzenia", czyli dokładnym punkcie na ziemi, gdzie każdy Buddha osiąga pełne przebudzenie.

> Brahmowie Suddhāvāsa mówią między sobą: „Wyruszmy zobaczyć znaki zwiastujące przyszłość." Zbliżają się do *mahābodhipallaṅka*. Jeśli w nowej kappa nie ma się narodzić Buddha, lotos na roślinie nie zakwitnie. Widząc to, Brahmowie Suddhāvāsa mówią: „Biada! Zapanować ma ciemność. Istoty zgubią się, a dolne sfery wypełnią się cierpieniem. Sześć sfer devów i dziewięć sfer brahmów pozostaną puste," i czują się zasmuceni. Jeśli jednak w czasie kwitnienia ujrzą kwiat na roślinie, mówią: „Wszechwiedzący Bodhisatta zstąpi do łona swojej matki, wyjdzie z domu świeckiego życia i, osiągnąwszy pełne przebudzenie, obróci koło Dhammy... cztery dolne światy zmaleją, sześć sfer devów i dziewięć sfer brahmów napełnią się istotami." Ich radosne słowa rozchodzą się aż po światy brahmów. (DN-a 14)

Na roślinie może znajdować się od zera do pięciu lotosów, co określa liczbę Buddhów, którzy mają się narodzić w nowym kappie. (Obecny kappa będzie miał łącznie pięciu Buddów, Gotama był czwartym, więc pozostał jeszcze jeden do przyjścia). Brahmowie Suddhāvāsa biorą kwiat lotosu, jeśli taki jest, i otwierają go. W środku rozłożonych płatków znajdują osiem niezbędnych przedmiotów mnicha: trzy szaty, pas, igłę i nić, sitko do wody, brzytwę i miskę na jałmużnę. Przedmioty te zabierają i przechowują w swoim królestwie aż do odległego czasu, kiedy Bodhisatta dokona wielkiego wyrzeczenia i porzuci życie domowe. Wtedy jeden z nich zstępuje i wręcza te akcesoria Bodhisattwie, aby mógł rozpocząć karierę *samany*, która zakończy się osiągnięciem doskonałego stanu Buddhy.[809]

Aby przygotować drogę dla Buddhy, bogowie Suddhāvāsa przychodzą na ziemię pod postacią kapłanów brahmńskich i wprowadzają naukę o „trzydziestu dwóch znakach" do Wed. Są to cechy fizyczne, po których można rozpoznać Buddhę. W ten sposób wpływowi ludzie (*mahesakkha*) będą mogli go rozpoznać. Te wersety, zwane *buddhamanta*, nie znajdują się w Wedach znanych dzisiaj (ani nawet za czasów Buddhaghosy), ponieważ po odejściu Buddhy stopniowo zanikają i giną[810].

Gdy Bodhisatta się rodzi, niemowlę wychodzi z łona tak łatwo, jak płynąca woda. Najpierw zostaje przyjęty w złotą sieć przez *khīṇāsavā* (dosłownie „zniszczone skazy", czyli arahanta) brahmów ze Suddhāvāsy, którzy przekazują go Czterem Wielkim Królom, zanim zostanie położony na białej tkaninie przed oczekującymi ludźmi. Gdy Bodhisatta dorasta i wychodzi na

---

[808] DN 14. Fragmenty w nawiasach są skrócone. Zmieniłem oryginał z narracji pierwszoosobowej Buddy na narrację w trzeciej osobie.

[809] Ap-a 1:1. Zobacz także GCB s. 278. O ośmiu niezbędnych przedmiotach, patrz DN-a 2.

[810] DN-a 3 oraz Sn-a 3:7. Odnośnie trzydziestu dwóch znamion (lakkhaṇā) patrz MN 91 oraz § 3:1,9.

przejażdżkę ze swoim woźnicą, *khīṇāsavā* brahmowie ze Suddhāvāsy czuwają nad nim. Mówią do siebie: „Bodhisatta utknął w przyjemnościach zmysłów jak słoń ugrzęźnięty w błocie. Pobudźmy w nim uważność." W tym celu ukazują się jako czterej boscy posłańcy: starzec, chory, umarły i *samaṇa* . Są widoczni tylko dla Bodhisatty i jego woźnicy, ale nie dla reszty towarzyszy.[811]

W trzech konkretnych momentach brahmowie z Suddhāvāsy wygłaszają prorocze zapowiedzi, które wywołują „wielki zgiełk" (*kolāhala*)[812] wśród ludzkiej populacji. Na tysiąc lat przed pojawieniem się Buddhy przywdziewają ozdoby i nakrycia głowy brahmów i chodzą wśród ludzi, radośnie wychwalając cnoty Buddhy. Później nadchodzi czas, gdy zarówno ludzie, jak i devy w gorącej debacie spierają się, co stanowi „pomyślność" (*maṅgala*)[813]. W tym momencie brahmowie ze Suddhāvāsy ogłaszają, że za dwanaście lat Buddha rozstrzygnie tę kwestię, wygłaszając *Suttę Maṅgala*. Podobnie, na siedem lat przed tym, gdy Buddha naucza o trzech czystościach w *Suttcie Moneyya*, brahmowie wywołują zgiełk, przepowiadając tę naukę[814].

Można zauważyć na podstawie tych przykładów, że brahmowie z królestwa Suddhāvāsa, chociaż są zaliczani do poziomu czwartej jhāny, nie mogą pozostawać w stanie ciągłej jhāny. Są zbyt aktywni na to. Nie mamy równorzędnych przykładów w tekstach dotyczących brahmów poziomu drugiej, trzeciej oraz zwykłej czwartej jhāny, ponieważ oni trwają w stanie absorpcji jhānicznej. Co więcej, znamy imiona niektórych indywidualnych brahmów z Suddhāvāsa, ale żadnych innych.

Ghatīkāra[815] był garncarzem za czasów Buddhy Kassapy. Był gorliwym świeckim wyznawcą Buddhy i dobrym przyjacielem Jotīpāli, bramińskiego ucznia, który był wcześniejszym wcieleniem Buddhy Gotamy. Ghatīkāra nie został wyświęcony na mnicha, ponieważ jego niewidomi i starzy rodzice byli od niego zależni i potrzebowali jego wsparcia. Mimo to żył tak podobnie do mnicha, jak to tylko możliwe dla świeckiego. Zachowywał celibat i nie wydobywał sam gliny potrzebnej do wyrobu naczyń – brał jedynie tę, którą wykopały zwierzęta lub inni ludzie. Ponadto nie handlował złotem ani srebrem, lecz praktykował coś na kształt gospodarki darów. Gotowe naczynia wystawiał przed swoim domem i dawał do zrozumienia, że każdy, kto chce, może zabrać jedno, a kto chce, może zostawić dla niego i jego rodziców ryż lub inne zapasy.

Ghatīkāra był również hojnym wspierającym Buddhy Kassapy i *Saṅghi*. Oznajmił, że mogą brać z jego zapasów wszystko, czego potrzebują. Zdarzyło się, że pewnego sezonu deszczowego chatka Buddhy Kassapy zaczęła przeciekać. Bhikkhowie zabrali więc strzechę z dachu chaty Ghatīkāry, pozostawiając ją „otwartą na niebo". Jednak dzięki mocy zasługi Ghatīkāry, na jego dom już nigdy nie spadł deszcz. Co więcej, deszcz nigdy nie spadnie na to miejsce aż do końca

---

[811] DN 14 oraz komentarz. Te szczegóły biograficzne opowiada się o dawnym Buddzie Vipassim, ale stały się one również związane z życiem Buddhy Gotamy. W rzeczywistości są archetypowe i odnoszą się do wszystkich Buddhów.

[812] Słowo kolāhala z Pali i jego wyjaśnienie w PED (Pāli-English Dictionary) oznacza: krzyk, wrzask, hałas, zgiełk, tumult ale też podniecenie, zapowiedź czegoś, ostrzeżenie, okrzyki powitalne

[813] Słowo maṅgala w języku Pali oznacza: pomyślny, szczęśliwy, pomyślny znak, powodzenie

[814] „O *wielkich zgiełkach* (kolāhalas) zobacz KdpA 5, o *Maṅgala Sutta* zobacz Khp 5 i Sn 2:4. O *Moneyya Sutta* zobacz AN 3:123. Nie jest jasne, dlaczego spośród wszystkich nauk Buddhy właśnie te dwie zostały wybrane do przepowiedni. Ogólnie jest pięć kolāhal, pozostałe dwie dotyczą przepowiedni składanych przez devy
z sfery zmysłowej; zapowiadają one nadejście monarchy obracającego kołem (cakravartina) oraz koniec systemu światowego."

[815] Także zapisywane jako Ghatikāra.

całej kappa. Dzięki swojemu wzorowemu życiu Ghatīkāra osiągnął stan *anāgāmī*, a po śmierci odrodził się w niebie Avihā.[816]

To był brahmā Suddhāvāsa Ghatīkāra, który wręczył Bodhisattwie Siddhatthowi wyposażenie mnicha podczas jego wychodzenia z życia domowego, te same osiem przedmiotów, które pojawiły się w lotosie na początku kappa (Jāt-nid 2). Ten zaszczyt przypadł mu ze względu na jego dawną przyjaźń z Bodhisattwą. Zachowała się jedna późniejsza rozmowa między Buddhą a brahmą Suddhāvāsa Ghatīkārą. Ghatīkāra poinformował Buddhę, że siedmiu jego bhikkhów odrodziło się już w Avihā (SN 1:50). Jednym z nich był Upaka, który w poprzednim ludzkim życiu był ascetą z grupy Ājīvaków, którego Buddha spotkał na drodze niedługo po swoim przebudzeniu. Wtedy Upaka był sceptyczny wobec osiągnięcia Buddhy, mówiąc jedynie: „Niech tak będzie, przyjacielu" (*hupeyyapāvuso*), kiwając głową po indyjsku i schodząc na boczną ścieżkę. Znacznie później, po okresie jako żonaty gospodarz, wstąpił do zakonu jako bhikkhu i osiągnął stan *anāgāmī* (Vin Mv 1 i Dhp-a 24:9). Innym był Pukkusāti. Był królem Takkasilā, ale zrzekł się tronu, by odnaleźć Buddhę i prosić o przyjęcie do zakonu. Podczas podróży udostępnił Buddzie nocleg, choć początkowo go nie rozpoznał. Słuchając nauk Buddhy, Pukkusāti osiągnął stan *anāgāmī* na miejscu, lecz niedługo potem został zabity przez wściekłą krowę i odrodził się w Avihā (MN 140). Tożsamość pozostałych pięciu jest mniej pewna, a nawet pisownia niektórych ich imion różni się w różnych redakcjach kanonu.[817]

Inna opowieść dotyczy grupy siedmiu bhikkhów za czasów nauk Buddhy Kassapy:

> W czasie, gdy religia Buddy Kassapy była w zaniku, siedmiu bhikkhów, dostrzegając zmiany w zachowaniu nowicjuszy i innych, postanowiło, że póki religia jeszcze całkowicie nie zniknęła, powinni zapewnić sobie własne bezpieczne schronienie. Uczcili więc złotą *cetiya* (stupę zawierającą relikwie Buddhy Kassapy) i udali się do lasu. Zobaczywszy pewną górę, powiedzieli: „Niech ci, którzy przywiązani są do życia, zawrócą. Niech ci, którzy poszukują wyzwolenia, wejdą na górę." Zobaczywszy schody, wszyscy razem weszli na górę i tam wykonywali obowiązki *samaṇów*.
>
> Najstarszy spośród nich osiągnął *arahattā* w jedną noc, a rankiem poszedł nad Jezioro Anotatta, gdzie przepłukał usta i oczyścił zęby patyczkiem do czyszczenia zębów. Następnie udał się na żebranie do Uttarakuru (kontynentu północnego, po drugiej stronie góry Sineru). Kiedy wrócił, powiedział do pozostałych: „Byłem na żebraniu w Uttarakuru. Czyż nie umówiliśmy się, że ten, kto pierwszy osiągnie arahattā, pójdzie po jałmużnę, aby pozostali mogli jeść?" Odpowiedzieli: „Nie, przyjacielu (*no hetaṃ*, *āvuso*). Gdy my osiągniemy takie zdobycie jak ty, wtedy będziemy jeść." Drugiego dnia kolejny bhikkhu stał się *anāgāmī* i również poszedł na jałmużnę, oferując podział z innymi, ale znów odmówili. Z tych pierwszych dwóch, bhikkhu osiągnął ostateczne *parinibbāna* (czyli umarł jako arahant bez dalszych narodzin), a *anāgāmī* odrodził się w *brahmāloce*. Pozostała piątka nie osiągnęła *nibbāna*, wyczerpała się po siedmiu dniach i odrodziła się w *devaloce*. Za czasów Buddhy Gotamy wszyscy oni zmarli tam i zostali ponownie odrodzeni w ludzkich rodzinach. (MN-a 23)

[816] MN 81 zawiera najpełniejszą relację z życia Ghatīkāry. Co do cudu otwartej chaty, zobacz Jātaka 20, które wymienia cztery cuda, trwające przez cały kappę (eon kosmiczny).
[817] Byli to Palagaṇda, Bhaddiya, Khaṇḍadeva (lub Bhaddadeva), Bāhuraggi (lub Bāhudanti) oraz Piṅgiya (lub Siṅgiya).

To, że arahant bhikkhu udał się na swoje poranne rundy do tak niewiarygodnie odległych miejsc, wskazuje na użycie mocy psychicznych. Być może chciał w ten sposób ukazać swoje osiągnięcie, przynosząc pozostałym wyśmienite jedzenie z Uttarakuru. W każdym razie, wygląda na to, że to nie zadziałało. Odpowiedź pozostałych sugeruje, że mu nie uwierzyli; zwrócili się do niego za pomocą znanego, nieformalnego zwrotu *āvuso*, a nie z szacunkiem jako *bhante*. *Brahmāloka*, do której odrodził się anāgāmī, była oczywiście jednym ze światów Suddhāvāsa.

Wszyscy pięcioro, którym się nie powiodło, ponownie zostali bhikkhami za czasów Buddhy Gotamy i wszyscy ostatecznie osiągnęli stan arahanta. Istota z Suddhāvāsa, która była ich towarzyszem, nadal nad nimi czuwała i przyszła z pomocą dwóm z nich. Ukazała się młodemu bhikkhu Kumāra Kassapie w promienistej postaci i zadała mu serię zagadek, które Buddha później rozwiązał. Rozważając odpowiedzi Buddhy, Kumāra Kassapa zyskał wgląd i osiągnął stan arahanta (MN-a 23). Bāhiya Dārucīriya (druga część imienia oznacza „ubrany w korę") był znanym i szanowanym ascetą, który popadł w fałszywe przekonanie, że jest arahantem. Ta sama istota z Suddhāvāsa ukazała się przed nim, zdyskredytowała jego omylne mniemanie i poradziła, aby poszukał Buddhy[818]. W żadnym z tych tekstów ta boska istota nie jest jednak wymieniona z imienia.

Jednym z najważniejszych świeckich uczniów Buddhy był Hatthaka z Āḷavi[819]. Po śmierci jako anāgāmī odrodził się w Avihā. Niedługo potem wrócił na ziemię, aby zobaczyć Buddhę:

> Pewnego razu Błogosławiony przebywał w Savatthī ... w nocy zbliżył się do niego *devaputta* Hatthaka, rozświetlając niemal cały gaj. Myśląc sobie: „Stanę przed Błogosławionym," ale zaraz zatonął (w ziemi) i nie mógł pozostać stojąc. Było to jakby na piasek rozlano olej lub ghee...
>
> Błogosławiony zwrócił się do niego: „Hatthaka, stwórz ciało materialne" (*oḷārikaṃ attabhāvaṃ abhinimmināhi*). Devaputta Hatthaka posłuchał; stworzył ciało materialne, oddał cześć Błogosławionemu i stanął na bok.[820]

Jako świeżo odrodzony brahmā z Suddhāvāsa, Hatthaka nie opanował jeszcze sztuki manifestowania się na niższych poziomach istnienia. Ten fragment stanowi trafną ilustrację subtelności materii w wyższych światach brahmā.

Podczas Wielkiego Zgromadzenia, opisanego w *Mahāsamaya Sutta*[821] kiedy wielka rzesza devów i innych potężnych istot zebrała się w obecności Buddhy i *saṅgha* pięciuset arahantów, to właśnie czterech brahmów z Suddhāvāsa rozpoczęło uroczystość, wygłaszając wersy pochwalne na cześć *Saṅghi*. Komentarz mówi, że byli oni pogrążeni w medytacji, gdy pozostałe istoty boskie zaczęły się gromadzić, i początkowo byli ciekawi, dlaczego światy brahmów wydawały się puste. Gdy uświadomili sobie, że są spóźnieni, zdecydowali, że nie wypada przybyć z pustymi rękami i uzgodnili, że każdy z nich przyniesie jeden wers pochwalny.[822]

---

[818] Ud-a 1:10. Pozostała trójka towarzyszy to Pukkusāti, Sabhiya i Dabbamallaputta.

[819] To ten sam Hatthaka, który jako niemowlę został uratowany przez Buddhę przed zjedzeniem przez yakkha Āḷavaka — zobacz § 3:4,2.

[820] AN 3:127. W wersecie końcowym Hatthaka jest zidentyfikowany jako pochodzący z Avihā.

[821] DN 20, zobacz też SN 1:37.

[822] SN-a 1:37. „Z pustymi rękami" to dosłowne tłumaczenie – idiom w języku pāḷijskim brzmi dokładnie tak samo: tucchahattha.

ROZDZIAŁ SIÓDMY — PŁASZCZYZNA BEZFORMY

3:7:1 ARŪPA — BEZFORMOWE ŚWIATY

Poza płaszczyzną pragnienia zmysłowego i płaszczyzną formy istnieje „płaszczyzna bezformy” *arūpabhūmi*. Jest to obszar zamieszkiwany przez istoty złożone wyłącznie z czynników mentalnych, nie mają żadnej postaci fizycznej. Są wyłącznie umysłem, bez ciała. Z tego powodu są bardzo trudne do wyobrażenia i niemożliwe do wizualizacji.

W obrębie arūpabhūmi istnieją cztery poziomy egzystencji:

ākāsānañcāyatana — sfera nieskończonej przestrzeni

viññāṇañcāyatana — sfera nieskończonej świadomości

ākiñcaññāyatana — sfera nicości

nevasaññānāsaññāyatana — sfera ani-percepcji-ani-niepercepcji

Każdy z tych światów odpowiada określonemu stanowi medytacyjnemu, który można osiągnąć jeszcze tutaj, w ludzkim świecie. Razem określa się je jako *arūpa jhāny*. Można je uznać za subtelne rozwinięcia czwartej jhāny, ponieważ mają te same dwa główne czynniki: *ekaggatā* („jedność umysłu” lub „skupienie na jednym punkcie”) *upekkhā* („równowaga”). Różnią się one jednak od czwartej jhāny tym, że każda z nich posiada specyficzny, coraz bardziej subtelny niematerialny obiekt kontemplacji.[823] Osoba, która osiągnęła i opanowała te bezformowe stany medytacyjne już tutaj, na ziemi, może po śmierci odrodzić się w jednym z tych bezformowych światów (AN 4:171).

[823] Zobacz Dhs 1:1,3 i Bodhi, CMA, p. 61f.

3:7:2 NATURA NIEMATERIALNA

We wszystkich innych formach istnienia umysł występuje zawsze w powiązaniu z fizyczną podstawą. To sprawia, że trudno nam pojąć tryb istnienia istot zamieszkujących *arūpabhūmi*. Nie należy sobie wyobrażać, że istoty te mają jakąś duchową czy niematerialną postać — nie mają żadnej postaci. Brak ciała oznacza właśnie to: całkowity brak jakiejkolwiek formy fizycznej. Ma to interesujące konsekwencje. Po pierwsze, istnienie tej sfery ilustruje buddyjską zasadę, że umysł nie jest pochodną materii, lecz stanowi czynnik niezależny. Po drugie, niematerialna natura tych istot oznacza, że nie mają żadnych właściwości fizycznych, nie posiadają rozciągłości przestrzennej ani położenia. Nie można właściwie powiedzieć, że znajdują się one gdziekolwiek. Można jedynie stwierdzić, że najniższy poziom, sfera nieskończonej przestrzeni, może być rozumiana jako istniejąca wszędzie jednocześnie.[824]

Być może ze względu na te zdumiewające implikacje, nie wszystkie wczesne szkoły buddyjskie zgadzały się co do niematerialnej natury światów *arūpa*, choć zarówno Theravāda, jak i Sarvāstivāda tak właśnie nauczały. *Kathāvatthu* odnotowuje spór ze Szkołą Andhaka („między innymi"), której przedstawiciele argumentowali, że brak materii narusza zasadę współzależnego powstawania, według której „z powodu świadomości powstaje ciało i umysł". Ci teoretycy postulowali istnienie subtelnej materii obecnej nadal w światach *arūpa*, co zostało stanowczo odrzucone przez theravādyjskiego rozmówcę[825]. *Abhidharmakośa* szkoły Sarvāstivāda również wspiera pogląd, że „brak materii" znaczy dosłownie „brak materii", ale jednocześnie podaje, że istniały inne rozpowszechnione poglądy. Tekst wspomina trzy alternatywne interpretacje: że istnieje „subtelna materia", „mikroskopijna materia" (czyli że istoty te są nieskończenie małe) albo „przezroczysta materia" (AK 8:1, s. 1221 i nast.).

Trudność w zrozumieniu tak obcej formy istnienia nie stanowi powodu, by odrzucać jasny przekaz tekstów. Gdyby sfera *arūpa* zawierała jakiś rodzaj subtelnej materii, nie byłoby potrzeby ustanawiać jej jako odrębnej kategorii od sfery *rūpa*, w której subtelna materia jest już zakładana. Ponadto, tak jak sfera formy określana jest jako wyjście poza sferę zmysłowego pożądania, tak sfera bezforemna uznawana jest za wyjście poza formę (DN-a 33). Nie byłoby to możliwe, gdyby forma wciąż istniała na tym poziomie. Jedyny sposób, w jaki można myśleć o tych światach, to w kategoriach czystego umysłu.

[824] Odwołanie do AK 3:1, s. 366
[825] Kv 8:8 i komentarz

3:7:3 ISTNIENIE W ARŪPABHŪMI

Istoty istniejące w stanie arūpa znajdują się na samym szczycie *saṃsārycznego* istnienia, oczywiście nie w sensie przestrzennym, lecz w sensie najbardziej subtelnej i wyrafinowanej formy egzystencji. Złe, nieumiejętne stany (*pāpakā akusalā dhammā*) powstają jedynie w związku z formą, a nie bez niej (AN 2:83, ang. 2:82). Szczęście sfery bezforemnej przewyższa to, które opiera się na formie.[826]

Spośród pięciu miejsc (ponownych narodzin) te dla devów[827] są najlepsze (*seṭṭha)*. Spośród nich, miejsce bytowania istot bezforemnych jest najwspanialsze (*ukkaṭṭha*). Są one bardzo daleko odsunięte od skaz (*kilesa*) i cierpienia (*dukkha*). Ich miejsca przebywania (*vihāra*, dosł. „zamieszkanie") cechuje spokój, doskonałość (*paṇīta*) oraz niewzruszoność (*āneñja*). Ich długość życia jest niezwykle długa.[828]

Czas trwania tych okresów życia wynosi: 20 000 kappa dla *ākāsānañcāyatana*, 40 000 dla *viññāṇañcāyatana*, 60 000 dla *ākiñcaññāyatana* oraz 84 000 dla *nevasaññānāsaññāyatana*.[829] *Dhātuvibhanga Sutta* (MN 140) informuje, że jeśli medytujący skieruje swój umysł z oczyszczoną równowagą ku podstawie bezgranicznej przestrzeni, a jego umysł będzie od niej zależny (*taṃnissita*), może tam pozostać bardzo długo, co komentarz precyzuje na 20 000 kappa. Słowo *āneñja*, oznaczające „niezachwiany, nieruchomy, niewzruszony", bywa czasem używane jako synonim sfery bezforemnej.[830]

O ile brahmowie z *rūpabhūmi* są nazywani „wytworzonymi umysłem" (*manomaya*), o tyle istoty z *arūpabhūmi* są „wytworzone percepcją" (*saññāmaya*). „Używanie kijów i mieczy, kłótnie, obelgi, oszczerstwa i fałszywe mowy istnieją z powodu formy (*rūpa*). Ale żadne z tych nie występuje w sferze niematerialnej (*arūpa*)" (MN 60). Istoty *arūpa*, nieposiadające ciał, nie mają fizycznych zmysłów, lecz doświadczają jedynie zmysłu umysłu (Vibh 18). Oznacza to, że te istoty są samowystarczalne, żyją całkowicie w samoistnie wytworzonym świecie obiektów umysłowych. Zewnętrzny wszechświat nie jest ich sprawą. W sytuacjach, gdy zbierają się wszyscy devowie, nawet z tysięcy systemów światów, dla devów *arūpa* i *asaññasatta* (istot nieświadomych) robi się specjalne wyjątki (DN-a 20 & It-a 3:4,3). Żadna indywidualna postać z tych sfer nie jest wymieniona w tekstach ani nie ma o nich żadnych opowieści.

Istnienie na tym poziomie uważane jest za duchowo zaawansowany stan, ale nie jest to całkowite wyzwolenie. Płaszczyzna *rūpa* nazywana jest „wyzwoleniem cielesnym" lub „zmysłowym" (*vimokkho sāmiso*), podczas gdy płaszczyzna arūpa to „duchowe" lub „bezcielesne" wyzwolenie (*nirāmiso vimokkho*). Jednak *arahantstwo* jest „bardziej duchowe niż duchowe" (*nirāmisā nirāmisataro vimokkho*) (SN 36:31). Chociaż istoty te istnieją na bardzo subtelnym poziomie, wciąż podlegają pewnemu stopniu zanieczyszczeń. Korzeń zanieczyszczenia, czyli niechęć (*dosa*), nie może powstać w ich umysłach, jednak pozostałe dwa

---

[826] AN 2:77. Wydać się to może sprzeczne, ponieważ ton uczuciowy stanów bezforemnych to upekkhā („równowaga ducha"), jednak sukha („szczęście") może tutaj być używane w sensie bardziej przenośnym, oznaczając coś na kształt „dobrostanu" lub „dobrego samopoczucia."

[827] Termin „deva" jest tutaj użyty w najbardziej ogólnym znaczeniu i obejmuje wszystkie istoty wyższe od ludzkiego poziomu egzystencji.

[828] DN-ṭ 2. Zobacz inną wersję tłumaczenia tego fragmentu autorstwa Bhikkhu Bodhiego, *The Discourse on the Fruits of Recluseship*, s. 90.

[829] VibhVibh 18:6. Abhidharmakośa podaje natomiast długości tych okresów życia jako odpowiednio 20, 50, 60 i 80 tysięcy kapp. (AK 3:5, s. 471).

[830] AN 4:190. Definicja pochodzi z komentarza.

korzenie pożądanie (*lobha*) i złudzenie (*moha*), mogą się pojawić (Vibh 18:3,2). Pożądanie przybiera tu formę pragnienia istnienia niematerialnego (Vibh 17:3). Zanieczyszczenie złudzeniem występuje u nich w postaci niezrozumienia Trzeciej Szlachetnej Prawdy, czyli ustania (*nirodha*) (SN-a 5:6).

Stany te czy to osiągane w medytacji, czy jako miejsce przeznaczenia po śmierci, są tak wyrafinowane, że wielu ascetów z czasów Buddhy myliło je z pełnym wyzwoleniem. Tak było w przypadku dwóch nauczycieli Bodhisatty podczas jego lat poszukiwań: Āḷāry Kālâmy, który nauczał drogi do *ākiñcaññāyatany*, oraz Uddaki Rāmaputty, który nauczał *nevasaññānāsaññāyatany* (MN 26). Wśród fałszywych poglądów wymienionych przez Buddhę znajduje się nauka, że „ja" jest niematerialne i przetrwa śmierć (DN 1 i MN 102), a ten pogląd można wyraźnie powiązać z jednym lub drugim ze stanów *arūpa*. Na przykład niektórzy *samaṇowie* i bramini" utrzymują, że:

> Percepcja jest chorobą, wrzodem, percepcja jest strzałą. Lecz brak percepcji to głupota (*sammoha*). To właśnie jest doskonały stan: *nevasaññānāsaññaṃ* (ani percepcja, ani brak percepcji). (MN 102)

Różnicę między czterema poziomami w *arūpabhūmi* można rozumieć jako coraz większe wyrafinowanie percepcji. Na każdym kolejnym poziomie percepcja (*saññā*) przyjmuje coraz subtelniejszy obiekt i z tego powodu sama staje się coraz subtelniejsza.

Ākāsānañcāyatana, czyli podstawa bezgranicznej przestrzeni, jako stan medytacyjny osiągany jest przez „przezwyciężenie postrzegania różnorodności" (MN 66). Wielość obiektów w świecie przestaje być widoczna, percepcja skupia się na bezgranicznej pustce przestrzeni, w której te obiekty się znajdują.

Musimy tu na chwilę odbiec i wyjaśnić, co starożytni buddyści rozumieli przez przestrzeń, co nieco różni się od współczesnej koncepcji. Niektóre szkoły, w tym Sarvāstivāda, uważały przestrzeń za nieuwarunkowaną (*asaṅkhata*),[831] jednak dla Theravadinów jedynym nieuwarunkowanym elementem jest *nibbāna*. Przestrzeń (*ākāsa*) istnieje w trzech trybach: jako ograniczona (*paricchedākāsa*), jako odłączona od obiektu (*kasiṇugghāṭimākāsa*) oraz jako otwartość lub pustka (*ajaṭākāso*) (Kv-a 6:6). Pierwsza odnosi się do przykładów takich jak przestrzeń zdefiniowana przez ściany pokoju lub otwór studni. Druga odnosi się szczególnie do procedury medytacyjnej, kiedy jogin usuwa obiekt *kasiṇa* (np. mentalny obraz kolorowego dysku), by medytować nad przestrzenią pozostałą po nim. Trzecia jest bliska współczesnemu rozumieniu przestrzeni: pustka, którą można wypełnić obiektami, a odległość między nimi można zmierzyć w kilometrach lub *yojana*. Spośród tych trzech tylko pierwsza przestrzeń jako ograniczona, odnosi się do czegoś realnego i oczywiście jest uwarunkowana, ponieważ możemy wykopać lub zasypać studnię i tym samym uwarunkować przestrzeń wewnątrz niej. Pozostałe dwie, według Theravadinów, są jedynie koncepcjami bez ontologicznej substancji.[832] Bezgraniczna przestrzeń, będąca domeną istot *ākāsānañcāyatana*, jest zatem podwójnie pusta: jest jedynie cieniem cienia materialnego wszechświata. Istoty żyjące w tym stanie istnienia doświadczają najwyższej percepcji (AN 5:170).

Ale nawet ten koncept, choć pusty, jest porzucany w *viññāṇañcāyatana*, sferze nieograniczonej świadomości. Tutaj pojęcia przestrzeni przestają mieć zastosowanie, a percepcja koncentruje

[831] AK 1:1, s. 59. Ponieważ przestrzeń ani nie przeszkadza materii, ani przez nią nie jest przeszkadzana.
[832] Kv 6:6. Einstein zgodziłby się z Theravādą, że przestrzeń jest uwarunkowana, ale z całkowicie innych powodów.

się wyłącznie na bezgranicznej naturze świadomości, gdy przestrzeń, ostatnie efemeryczne odniesienie do świata zewnętrznego, zostaje usunięta. W następnej sferze, *ākiñcaññāyatana*, sferze nicości (dosł. „braku-czegoś"), percepcja usuwa się nawet od faktu bycia świadomym i spoczywa na niczym. Jednak nawet to pozostaje pewnym pojęciem, a ostatnia sfera, *nevasaññānāsaññāyatana*, czyli ani percepcji ani nie-percepcji, porzuca także ideę nicości. Mówi się, że istoty w tej sferze mają najwyższą formę istnienia.[833]

Visuddhimagga wyjaśnia nazwę tej sfery w ten sposób:

> Percepcja tutaj nie jest postrzeganiem, ponieważ nie jest zdolna do pełnienia decydującej funkcji percepcji, ale też nie jest jeszcze niepostrzeganiem, ponieważ istnieje w subtelnym stanie jako resztkowa formacja.[834]

Tekst kontynuuje, ilustrując to kilkoma przypowieściami. Żelazna misa może być posmarowana olejem, aby zapobiec rdzewieniu. Jeśli ktoś chce z niej jeść, może mu być powiedziane: „Panie, w misie jest olej." Ale jeśli potem poprosi, aby napełnić z niej tubkę oleju, może usłyszeć: „Panie, oleju nie ma." Podobnie nowicjusz i starszy mnich idą na żebry, kiedy nowicjusz zauważa wodę na ścieżce i mówi: „Panie, jest woda. Zdejmij sandały." Ale gdy starszy prosi o ręcznik kąpielowy, może mu być powiedziane: „Panie, wody nie ma." Co więcej, nie tylko percepcja istnieje w tym subtelnym, resztkowym stanie, ale także wszystkie czynniki mentalne; tam nie ma ani świadomości, ani jej braku, ani odczuwania, ani jego braku, i tak dalej (Vism 10.50f).

[833] AN 5:170: idaṃ bhavānaṃ aggaṃ. Skróconą formą tego wyrażenia byłoby bhavāgga, a w formie sanskryckiej bhavāgra jest często używane w *Abhidharmakośa* jako określenie dla sfery *ani postrzegania, ani niepostrzegania* (nevasaññānāsaññāyatana). W języku Pali bhavāgga wydaje się być zarezerwowane wyłącznie jako tytuł odnoszący się do arahantów.
[834] Vism 10.50-51. tłumaczenie Ñāṇamoli *Path of Purification*, p. 332

3:7:4 ZROZUMIENIE SFER BEZKSZTAŁTNYCH

Prawdziwie trudno jest sobie wyobrazić istnienie bezkształtne. Wynika to zarówno z jego skrajnej subtelności, jak i ogromnej różnicy wobec naszego własnego doświadczenia. Dla sfer zmysłowych devów, a nawet brahmów, mamy przynajmniej jakiś obraz, który możemy sobie przywołać. Tu jednak nie.

Najlepszym sposobem, aby zdobyć choćby przybliżone pojęcie o bezkształtności, nie jest analiza tekstów czy rozumowanie. Raczej chodzi o próbę bezpośredniego dotknięcia tych stanów poprzez medytację. Jako praktyczne ćwiczenie można opisać medytację luźno opartą na *Cūḷasuññata Sutta* (MN 121). Medytujący zaczyna od tzw. „kontemplacji wioski", czyli prostego uświadomienia sobie zwyczajnej przestrzeni wokół siebie, pełnej przedmiotów i ludzi. Następnie, na każdym kolejnym etapie, medytujący usuwa przez brak uwagi jeden aspekt pola rzeczywistości i skupia się na tym, co pozostaje. Po kontemplacji wioski następuje kontemplacja lasu, czyli usunięcie z uwagi ludzkich konstrukcji, takich jak budynki i drogi, i skupienie się na tym, co pozostaje: naturalnym świecie ziemi, wody i roślinności. Następnie usuwa się świat żywy i koncentruje wyłącznie na pierwotnym elemencie ziemi: skałach, glebie, wzgórzach i dolinach, a ostatecznie na masie samej planety. Kiedy to zostaje usunięte, uświadomiona zostaje podstawowa przestrzeń, którą zajmuje ziemia. Ponieważ przestrzeń nie ma granic, łatwo staje się ona bezgraniczna. Teraz pozostaje tylko świadomość medytującego wypełniająca bezkresną przestrzeń. Gdy uwaga zostaje wycofana z przestrzeni, pozostaje jedynie bezgraniczna świadomość. Kiedy medytujący przestaje zwracać uwagę nawet na to, skupia swoją świadomość na podstawowej nicości. Wreszcie uwaga zostaje wycofana także z samej koncepcji nicości, a umysł spoczywa w subtelnym stanie ani percepcji, ani braku percepcji.[835]

PODSUMOWANIE

W miarę jak wznosimy się przez sfery istnienia od *kāmabhūmi* (płaszczyzny pożądania zmysłowego), przez *rūpabhūmi* (płaszczyznę formy) aż do *arūpabhūmi*, przechodzimy od złożoności i różnorodności ku subtelności i nieskażonej prostocie[836]. Krainy *arūpa* a w szczególności *nevasaññānāsaññāyatana*, można nazwać minimalnym stanem *saṃsāry*. Jest to wciąż istnienie podlegające kammie, pragnieniu, *dukkha* (cierpieniu) oraz wszystkim pozostałym elementom manifestowanego bytu. Lecz tylko w niewielkim stopniu.

Jednak wciąż pozostaje ogromny krok, aby wyjść z warunkowanego istnienia *saṃsāry* do niewarunkowanego stanu *nibbāny*. W *Abhidharmakośie* stwierdza się, że nikt istniejący w bezkształtnych sferach nie może osiągnąć *nibbāny*, jeśli wcześniej nie osiągnął jednego ze stanów przebudzenia przed pojawieniem się tam (AK 6:6, s. 1015). Dzieje się tak, ponieważ cierpienie i nietrwałość inherentne w *saṃsārze* są tak osłabione, że nie ma impulsu do duchowego postępu.

---

[835] **MN 121.** Nieco bardziej szczegółowe instrukcje autora można znaleźć na stronie www.arrowriver.ca/dhamma/formless.html. Dostęp 16 października 2017. Należy zauważyć, że w oryginalnej suttcie i komentarzu mowa jest o kontemplacji kasiṇa ziemi, a nie o elemencie ziemi, jak podano tutaj.

[836] Zobacz MN 66, które charakteryzuje wejście w bezkształtność jako przekraczanie percepcji różnorodności.

Dla tego, kto jest arahantem lub *anāgāmī*, postęp medytacyjny opisany powyżej zawiera jeszcze jeden krok. Poprzez wycofanie umysłu z najbardziej subtelnego obiektu, jakim jest stan ani percepcji, ani braku percepcji, przebudzony medytujący może wejść w stan zwany *nirodhasamāpatti* („osiągnięcie zaniku"), który definiuje się jako „niezachodzenie świadomości i jej towarzyszących zjawisk wskutek ich stopniowego zaniku", o którym mówi się, że „pokój, jaki daje, uważa się tutaj i teraz za *nibbānę*".[837]

Przyznać trzeba, że zrozumienie stanu *arūpa* jest trudne, lecz warto podjąć ten wysiłek. Kontemplacja, jak mogą wyglądać te królestwa, daje nam wgląd przynajmniej w dwa ważne zagadnienia. Po pierwsze, pomagają zrozumieć jawne istnienie, czyli *saṃsārę*, sprowadzając je do najprostszych, najistotniejszych elementów. To jest manifestowana egzystencja w absolutnym minimum, pozbawiona warstw zamieszania, jakie występują w królestwach „niższych". Po drugie, kontemplacja królestwa, które jest wyłącznie umysłem, może dać nam głębokie zrozumienie natury umysłu w abstrakcji. Jak by to było bez ciężaru ciała i zmysłów fizycznych?

[837] Vism 23.16 i nast. Cytaty pochodzą z tłumaczenia Ñāṅamoliego.

CZĘŚĆ CZWARTA — POSŁOWIE

„Kosmolodzy często się mylą, ale nigdy nie wątpią.”
Leonard Susskind, *The Black Hole War*, s. 21.

4:1 TRZY KOSMOLOGIE

Każda ludzka kultura zastanawiała się nad większym światem, w którym się znajdujemy, i zadawała pytania o przestrzeń, czas oraz istoty istniejące we wszechświecie. Ludzie w każdym czasie i miejscu próbowali odpowiedzieć na te pytania, tworząc modele kosmologiczne, koncepcyjne światy, w których mogą żyć. Interesującym tematem do rozważań jest to, jak życie w każdym z tych wszechświatów wpływa na życie i myśli jego mieszkańców. Można by argumentować, że nie robiło to wielkiej różnicy. Ludzie we wszystkich kulturach zajmują się miłością, wojną i pieniędzmi, nie zaprzątając sobie zbytnio głowy pytaniami kosmologicznymi; jednak byłoby to podejście bardzo powierzchowne. Wyższe życie filozoficzne i duchowy rozwój nieuchronnie kształtowane są przez tło światopoglądu kultury. Kosmologiczne tło musi wpływać na wszelkie myśli wykraczające poza bieżące sprawy życia codziennego i mieć subtelne, a czasem i bardziej widoczne oddziaływanie na sztukę, literaturę, religię, filozofię i etykę. Dla przykładu: podczas gdy zachodni sposób pojmowania czasu i historii był zawsze liniowy, Indie widziały je jako cykliczne. Jednym z tego skutków jest to, że dla umysłu indyjskiego historia nie miała tak naprawdę dużego znaczenia. Współczesnym badaczom bardzo trudno jest ustalić chronologię starożytnych Indii, ponieważ starożytni Hindusi nigdy nie byli szczególnie zainteresowani prowadzeniem zapisków datowanych, które stanowią podstawę historii na Zachodzie. Nasza pierwsza precyzyjna data w historii Indii to inwazja Aleksandra w 327 r. p.n.e., którą znamy dzięki źródłom greckim.

Byłaby potrzebna książka znacznie większa niż ta, aby w pełni zgłębić ten temat na przestrzeni reprezentatywnego przekroju kultur. Tutaj proponuję coś znacznie skromniejszego, przedstawić kilka wstępnych rozważań dotyczących zaledwie trzech kosmologii: starożytnej indyjskiej, której buddyjska wersja była tematem tej książki, przednowoczesnego modelu europejskiego oraz nowoczesnego modelu naukowego. Te trzy kosmologie są zapewne najbardziej interesujące dla czytelników tej książki i oferują kilka ciekawych punktów porównawczych.

4:2 ŚREDNIOWIECZNA EUROPA

W przednowoczesnej Europie powszechnie akceptowanym modelem wszechświata był model geocentryczny, odziedziczony po okresie greckim i hellenistycznym, często nazywany modelem Ptolemeusza, od astronoma z II wieku n.e. Klaudiusza Ptolemeusza, zwykle po prostu *Ptolemeusza*. Ziemia w tym systemie jest zdecydowanie największym stałym ciałem we wszechświecie i znajduje się w jego centrum. Wokół niej ustawione są kolejne kryształowe sfery, po których poruszają się Słońce, Księżyc i planety, a całość otoczona jest sferą „gwiazd stałych". Model ten został opracowany jako próba wyjaśnienia obserwowanych ruchów ciał niebieskich. Jednak już od czasów Platona przyjęto jedno założenie całkowicie filozoficzne: obiekty poza orbitą Księżyca, znajdujące się w sferze niebiańskiej, muszą być doskonałe, a więc muszą poruszać się po doskonałych kołach.

To założenie utrudniało pogodzenie modelu z coraz dokładniejszymi obserwacjami, więc wymyślano różne dodatki, aby „uratować pozory". Planety nie poruszają się bezpośrednio po powierzchni swoich sfer, lecz po mniejszych sferach zwanych epicyklami, które poruszają się po głównych sferach. Tłumaczyło to ruch retrogradacyjny, kiedy planeta widziana z Ziemi przez pewien czas zdaje się zmieniać kierunek. Jednak, aby model działał przy zachowaniu zasady równomiernego ruchu po okręgu, konieczne były kolejne komplikacje. Sfery nie były centrowane na środku Ziemi, lecz na hipotetycznym punkcie oddalonym od niej, zwanym *ekscentrykiem*. Dodatkowo wprowadzono bardziej skomplikowany matematyczny trik zwany *ekwantem*, będący kolejnym punktem, różnym dla każdej planety, z którego można było obserwować równomierny ruch po okręgu, nawet jeśli z perspektywy Ziemi nie był on równomierny. Cały system stał się tak skomplikowany, że król Alfons X Kastylijski, po zapoznaniu się z Ptolemeuszem, miał ponoć powiedzieć: „Gdybym był obecny przy stworzeniu świata, dałbym kilka użytecznych wskazówek dla lepszego uporządkowania wszechświata."[838]

Złożoność tego modelu może wydać się współczesnemu czytelnikowi absurdalna, lecz dobrze odpowiadał dostępnym wtedy danym. System heliocentryczny zaproponowany przez Kopernika powoli zyskiwał akceptację, nie tylko z powodu religijnego zacofania, lecz także dlatego, że jako nowy model nie zawsze tak dobrze pasował do danych jak dobrze opracowany model geocentryczny. Prawdziwym przełomem koncepcyjnym był Kepler, który jako pierwszy od dwóch tysięcy lat porzucił stałe przekonanie o jednolitym ruchu kołowym i poprawnie dostrzegł, że orbity planet mają kształt elips.

Dwa elementy tej kosmologii są ważne dla naszych celów. Po pierwsze, umieszczała ona ludzkość w samym centrum rzeczy na nieruchomej Ziemi, wokół której obracał się cały mechanizm nieba. Po drugie, cała struktura była bardzo ograniczona rozmiarami i wyraźnie zamknięta. Roger Bacon oszacował odległość do najdalszej sfery, czyli sfery stałych gwiazd, na 65 357 700 mil[839], co według współczesnych obliczeń naukowych odpowiadałoby obiegowi Wenus. Co więcej, *był* to cały wszechświat. W myśli europejskiej nie istniała koncepcja żadnych fizycznych światów poza tym jednym[840]. Wydaje się, że istniały różne opinie na temat położenia

---

[838] Na stronie Quotes, http://www.quotes.net/quote/19198. Dostęp 16 października 2017. To stwierdzenie może być apokryficzne. Szczegóły tej kosmologii można znaleźć w artykule „What is the Geocentric Model of the Universe?" na stronie Universe Today, http://www.universetoday.com/32607/geocentric-model. Dostęp 16 października 2017.

[839] Albert Van Helden, *Measuring the Universe*, p.36.

[840] Jednak niektórzy uczeni islamscy postulowali istnienie wielu światów. Zobacz: The Free Library. Hasło „Fakhr al-Din al-Razi o fizyce i naturze świata fizycznego: wstępne studium". Źródło pobrano 9 stycznia

nieba i piekła (chrześcijańskich odpowiedników *devalok* i *nirayi*), ale jeśli możemy się oprzeć na źródłach takich jak Dante, niebiosa znajdowały się wewnątrz sfer i były związane z różnymi planetami, a piekło pod ziemią[841], co ponownie ograniczało kosmos do jednej, stałej struktury.

Ta struktura była również ograniczona w czasie. Chociaż system geocentryczny został po raz pierwszy opracowany przez Greków przed narodzeniem Chrystusa, stał się trwałą częścią wierzeń chrześcijańskich w średniowieczu, a eschatologiczny pogląd na czas z określonym punktem początkowym i końcowym, stworzeniem i ostatecznym zniszczeniem, stał się kolejnym filarem przednowożytnego europejskiego światopoglądu. Skala czasowa była tak samo ograniczona jak przestrzenna. Arcybiskup Ussher słynnie obliczył dokładny dzień, w którym Bóg ukończył akt stworzenia: 22 października 4004 roku p.n.e. Ponadto powszechnie wierzono, że świat zakończy się około roku 2000 n.e. (Chodziło o to, że sześć tysiącleci istnienia odpowiada sześciu aktywnym dniom stworzenia). Historia wszechświata była postrzegana jako kosmiczna drama z początkiem, środkiem i końcem, a pojęcie czasu nie tylko było ograniczone, lecz także liniowe. Historia miała znaczenie, ponieważ była częścią kosmicznej dramy prowadzącej do ostatecznego rozstrzygnięcia. Niektórzy chrześcijanie wyznawali doktrynę predestynacji, według której Bóg ustalił każdy szczegół historii świata w chwili stworzenia.[842]

2017 z https://www.thefreelibrary.com/Fakhr+al-Din+alRazi+on+physics+and+the+nature+of+the+physical+world%3a...-a0128606463.

[841] „Chrześcijaństwo, Niebo i Piekło", Facts and Details, https://web.archive.org/web/20171022133130/http://factsanddetails.com/world/cat55/sub353/item1402.html. Galileo wykorzystał opis Dantego do obliczenia głębokości Piekła na 405 i pół mili poniżej powierzchni ziemi.

[842] Jest to szczególnie związane z kalwinizmem, ale niektórzy chrześcijanie wyznawali tę doktrynę już od czasów patrystycznych. Zobacz Britannica Library, hasło „Predestination", dostęp 9 stycznia 2017, http://library.eb.com/levels/referencecenter/article/61239.

Maleńki mechaniczny geocentryczny wszechświat, w którym zachodni człowiek żył przez ponad tysiąc lat, zaczął być poważnie kwestionowany jeszcze przed końcem XVI wieku, wraz z heliocentrycznymi spekulacjami Kopernika. Nie zniknął on jednak od razu ani bez oporu. Nowy model był zaciekle zwalczany przez ustaloną władzę Kościoła katolickiego; Galileusz został umieszczony w areszcie domowym, a Giordano Bruno spalony na stosie. Przez pewien czas geniusz Tycho Brahe tchnął nowe życie w model geocentryczny w zmodyfikowanej formie: słońce i księżyc krążyły wokół Ziemi, a pozostałe planety krążyły wokół słońca. Jednak na dłuższą metę prostota i przejrzystość systemu heliocentrycznego zwyciężyły, zwłaszcza po tym, jak Kepler usunął ostatnie matematyczne zastrzeżenia, postulując eliptyczne orbity planet, a Izaak Newton wyjaśnił mechanikę ich ruchów swoją teorią grawitacji.

W XIX wieku po raz pierwszy zmierzono paralaksę gwiazdową[843], co dowiodło, że „gwiazdy stałe" znajdują się o wiele dalej, niż wcześniej uważano za możliwe. Odkrycia w dziedzinie geologii otworzyły również nowy wymiar czasowy, wydłużając wiek Ziemi z kilku tysięcy lat do setek milionów (obecnie szacuje się go na 13,8 miliarda lat). Na początku XX wieku teoria względności Einsteina podważyła ideę absolutnego czasu, a odkrycie przesunięcia ku czerwieni wskazywało na rozszerzający się wszechświat mający swój początek w Wielkim Wybuchu. To, co wcześniej uważano za pobliskie mgławice gazowe, okazało się bardzo odległymi galaktykami[844], z których każda składa się z wielu milionów gwiazd. Pierwsze lata XXI wieku ukazały, że te gwiazdy są często otoczone orszakiem planet.

W skrócie, wszechświat okazał się znacznie większy, znacznie starszy i o wiele dziwniejszy, niż ktokolwiek wcześniej przypuszczał. Kosmologia naukowa wciąż pełna jest nierozwiązanych pytań dotyczących początku, kształtu i ostatecznego przeznaczenia wszechświata. Bardzo możliwe, że pytania te nigdy nie doczekają się ostatecznych odpowiedzi, jak zresztą zasugerował sam Buddha.

[843] Paralaksa gwiazdowa, hasło: http://www.universetoday.com/47182/stellar-parallax/. Dostęp: 16 października 2017.
[844] Britannica Library, hasło: „Galaxy" (Galaktyka), dostęp 5 stycznia 2017 r., http://library.eb.com/levels/referencecenter/article/110642#68104.toc

4:4 BUDDYJSKI KOSMOS

Starożytna indyjska kosmologia, w tym jej buddyjska wersja, znacznie bardziej przypomina współczesny model naukowy niż przednowożytną kosmologię europejską. Zarówno model buddyjski, jak i naukowy umieszczają siedzibę istot ludzkich na peryferiach i traktują ją jako niewielką część większej całości. Oba postulują istnienie ogromnej, a być może nieskończonej liczby światów. Oba widzą wszechświat jako istniejący w bardzo rozległej skali czasowej. W modelu buddyjskim ta skala jest nieskończona w obu kierunkach — bez początku i bez końca. Niektóre nowoczesne teorie również sugerują cykliczną naturę wszechświata w bardzo długich przedziałach czasowych: jeśli ilość materii we wszechświecie okaże się wystarczająca, grawitacja ostatecznie spowolni ekspansję i ją odwróci, co doprowadzi do tzw. Wielkiego Kolapsu, kiedy wszystko zostanie unicestwione w osobliwości, być może po to, by rozpocząć się ponownie w kolejnym Wielkim Wybuchu.

Oczywiście, nie należy zbyt daleko posuwać tej analogii. *Cakkavāḷa* nie są układami słonecznymi. Dziesięciotysięczny system światów nie jest galaktyką. Wieloświaty starożytnych Indii nigdy nie były kojarzone z gwiazdami. Podobieństwo między buddyjskim a współczesnym modelem naukowym leży raczej w ich duchowym podejściu niż w jakiejkolwiek szczegółowej zgodności. Byłoby anachronizmem na siłę nakładać jeden model na drugi. Powinniśmy raczej starać się docenić system buddyjski na jego własnych zasadach.

Niemniej jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że życie w nieistotnym zakątku otwartego, bezkresnego wszechświata sprawia, że my, ludzie współcześni, jesteśmy mentalnie bliżsi starożytnym Indiom niż średniowiecznym Europejczykom, którzy żyli w centrum małego, krótkowiecznego kosmosu. Podstawy filozofii buddyjskiej doskonale wpisują się zarówno w kosmos nieskończonych *cakkavāḷa*, jak i w kosmos niezliczonych galaktyk. Natomiast znacznie trudniej jest je dostosować do zegarowego mechanizmu kryształowych sfer. Może nie być przypadkiem, że zainteresowanie buddyzmem i jego praktyka zaczęły na poważnie rozwijać się na Zachodzie mniej więcej w tym samym czasie, kiedy odkryto teorię względności i mechanikę kwantową.

Wszystko to powiedziawszy, należy jednak podkreślić, że między nowoczesnym a starożytnym systemem świata istnieją istotne różnice. Wynikają one przede wszystkim z całkowicie odmiennych motywacji, jakie im przyświecały. Na Zachodzie, począwszy od klasycznych Greków, celem kosmologii było wyjaśnienie obserwowalnych zjawisk. Model geocentryczny opracowany przez Platona, Arystotelesa i Ptolemeusza był logiczną próbą wytłumaczenia tego, co rzeczywiście dało się zaobserwować na niebie. Nie było ich intencją, aby system ten w ciągu długich wieków został podniesiony do rangi religijnego dogmatu do czego jednak ostatecznie doszło. Ostateczne obalenie tego modelu nastąpiło w ten sam sposób, w jaki został stworzony: przez obserwację nieba, pomiary i logiczne rozważania. Proces ten trwa do dziś, choć dzięki rozwojowi technologii osiągnął zupełnie nowy poziom. Nadal jednak istotą jego pozostaje próba zrozumienia tego, co znajduje się „na zewnątrz" bez odniesienia do ludzkich spraw czy świadomości.

Już wcześniej zauważyliśmy, że oparty na Górze Sineru indyjsko-buddyjski system kosmologiczny nie tłumaczy dobrze obserwowanych ruchów ciał niebieskich. Dla kogoś wychowanego na zachodniej historii nauki może to być zaskakujące, jednak błędem byłoby przypisywać ten fakt wyłącznie prymitywnemu poziomowi rozwoju nauki w starożytnych Indiach. Indie wcale nie ustępowały Grekom w dziedzinie matematyki i nauk ścisłych, w tym

astronomii; pod pewnymi względami nawet ich wyprzedzały choćby poprzez wynalezienie zera.[845] Model kosmologiczny z Górą Sineru nie był też jedynie przejawem bardzo wczesnego etapu myślenia; był rozwijany aż do czasów Buddhaghosy i Vasubandhu, kiedy to nauka indyjska była już znacznie bardziej zaawansowana, między innymi dzięki kontaktom ze światem greckim. Co więcej, kosmologia ta była przyjmowana i utrzymywana w krajach buddyjskich aż do czasów nowożytnych.

Model *cakkavāḷa* wcale nie został opracowany po to, by wyjaśniać ruchy ciał niebieskich; co najwyżej stanowiły one bardzo marginalny dodatek. Został stworzony, by wyjaśniać coś zupełnie innego: mechanizm *saṃsāry*. I tu tkwi kluczowa różnica między dwiema wielkimi i przedwcześnie rozwiniętymi cywilizacjami: Grecy byli przede wszystkim ekstrawertyczni, a Hindusi introwertyczni. Już na długo przed czasami Buddy najwybitniejsze umysły Indii poświęcały się zgłębianiu tajemnic umysłu, istnienia i poszukiwaniu drogi do wyzwolenia. Grecy chcieli zrozumieć, jak działa świat; Hindusi — jak go przekroczyć. Indyjsko-buddyjski model kosmologiczny może nie tłumaczyć ruchu Słońca i planet, ale bardzo dobrze oddaje różne poziomy świadomości, znane tym, którzy od niepamiętnych czasów kierowali się do wnętrza, wędrując w głąb lasu.

Przełomowe odkrycie Buddhy polegało na przeniknięciu przez całe to fantastyczne bogactwo kosmosu, pionową hierarchię *devalok* i światów brahmów oraz poziomy rozległy horyzont wielokrotnych dziesięciotysięcznych światów, by zobaczyć przez wszystko to i poznać, że pomimo całej swojej fascynacji i grozy, wszystko to jest ostatecznie przemijające, uwarunkowane, daremne i puste. W *Vimānavatthu* świecka kobieta Uttarā mówi: „Krąg świata jest zbyt wąski, świat Brahmy jest zbyt niski", a to stwierdzenie zostało zatwierdzone przez Buddhę (Vv-a 15). Jej słowa są głębokie i mocne tylko wtedy, gdy rozumiemy, jak niesamowicie wysoki jest świat Brahmy i jak bardzo rozległy jest krąg świata. Nie chodzi tylko o porzucenie naszej bezpośredniej, drobnej ludzkiej kondycji, ale o porzucenie wszystkiego tego. W buddyzmie tybetańskim istnieje coś, co nazywa się „ofiarowaniem mandali": praktykujący składa dłonie w skomplikowany mudrę, która reprezentuje Górę Meru i Cztery Kontynenty, a następnie ofiarowuje całość na wyzwolenie istot czujących. Jest to piękny i potężny obraz rezygnacji z uwarunkowanego istnienia, który staje się tym bardziej sugestywny, gdy zrozumiemy, co i jak wiele jest ofiarowane.

[845] Słowo „zero" pochodzi z francuskiego lub włoskiego tłumaczenia średniowiecznego łacińskiego *zephirum*, które z kolei pochodzi od arabskiego *sifr* oznaczającego „cyfrę", będącego tłumaczeniem sanskryckiego *śūnya* – „pusty, nic". Zobacz „Zero", Online Etymology Dictionary, https://www.etymonline.com/word/zero. Dostęp 27.01.2018.

4:5 WIDOKI

Istnieje jeszcze jeden sposób, aby spojrzeć na różnicę między trzema kosmologiami: mianowicie przez pryzmat widzenia (*diṭṭhi*), które one reprezentują. Buddha bardzo szczegółowo przeanalizował możliwe poglądy lub stanowiska filozoficzne w *Brahmājāla Sutta* (DN 1), gdzie wymienił sześćdziesiąt dwa błędne poglądy reprezentujące różne szkoły myślowe ówczesnych Indii. Poglądy te można podzielić na dwie szerokie kategorie: wiecznościowy pogląd (*sassatavāda*) oraz pogląd o unicestwieniu (*ucchedavāda*). Pogląd wiecznościowy zakłada, że istoty posiadają wieczną esencję, duszę, *atman* lub *jīva*, która w jakiejś formie przetrwa śmierć. Ten pogląd zwykle łączy się z wiarą w Boga-Stwórcę. Pogląd o unicestwieniu głosi, że istoty po śmierci zostają całkowicie odcięte i unicestwione; w nowoczesnych kategoriach byłoby to zbliżone do materializmu filozoficznego. Buddha przyjął stanowisko pośrednie pomiędzy tymi dwoma, które nazwał *paṭiccasamuppāda* („współzależne powstawanie"). Mówiąc prosto, jest to mocne stwierdzenie o przyczynowości. Nic na świecie, żadna rzecz, żadnego rodzaju, nie istnieje jako niezależny byt. Wszystko, co istnieje, zależy od wielu przyczyn i funkcjonuje w sieci współzależności. Nie ma nigdzie inherentnej, samodzielnie istniejącej, trwałej istoty. W filozoficznym języku indyjskim oznacza to brak *svabhāvy* („własnej esencji"). Zastosowane do istot żywych, implikuje doktrynę braku jaźni (*anattā)*. Istnieje reinkarnacja w nieprzerwanym, bezpoczątkowym i nieskończonym łańcuchu przyczyn i skutków, ale nie ma żadnej „rzeczy", żadnego „ja" czy *atta*, które transmigruje z ciała do ciała.

Dla wielu może to wydawać się paradoksem, że buddyzm naucza o braku trwałego „ja", a jednocześnie uwzględnia reinkarnację w swoim systemie. Konflikt ten pojawia się tylko wtedy, gdy nieświadomie zakłada się istnienie „ja", które trwa nieprzerwanie od momentu do momentu w trakcie tego życia. Reinkarnacja to nic innego jak kontynuacja łańcucha przyczyny i skutku. Nie tylko nie jest to sprzeczność, ale także logiczny wymóg idei przyczynowości. Każdy nowy świadomy moment powstaje z poprzedniego momentu świadomości jako bezpośredniej przyczyny. Oznacza to, że pierwszy świadomy moment w nowym życiu musiał mieć poprzednika, inaczej byłby to rodzaj stworzenia z ex nihilo. Po śmierci kolejny świadomy moment pojawi się w formie, ludzkiej lub innej, określonej przez kammę umierającej istoty.

Mały geocentryczny model wszechświata sformułowany przez Greków i przyjęty przez średniowiecznych chrześcijan reprezentuje model kosmosu zgodny z eternalizmem. Bóg stworzył ten mały zegarowy wszechświat dla istot, które również stworzył. On i one mają określony moment początku. Królestwa ponad ziemią są wieczne w kierunku czasu ku przyszłości, podobnie jak istoty. Ich krótki czas na ziemi ma znaczenie, ponieważ ich czyny decydują o ich wiecznym losie. Podobnie wydarzenia na ziemi są istotne, ponieważ historia zmierza ku z góry ustalonej ostatecznej apokalipsie. Czas jest liniowy, jednokierunkowy, a wydarzenia w nim mają znaczenie.

Ogromny, wieloświatowy kosmos współczesnej kosmologii naukowej opiera się całkowicie na obserwacji i nie jest zależny od żadnego z góry przyjętego poglądu. Jednakże tendencją jest, że myśliciele naukowi przyjmują, świadomie lub nie annihilacjonizm. Materializm filozoficzny nie jest logicznie narzucony przez odkrycia nauki, ale stanowi użyteczną praktyczną podstawę dla tych, których głównym zainteresowaniem jest rozumienie świata zewnętrznego. W dużej mierze jest to dziedzictwo historyczne. Pogląd naukowy w swoim początkowym okresie musiał walczyć z dogmatami eternalistów. Stało się konieczne wyjaśnianie rzeczy bez odwoływania się do Boga. Niestety, ta tendencja intelektualna posunęła się za daleko i zaniedbano rolę umysłu jako niezależnej agencji.

Zastosowany do istot ludzkich, materialistyczny paradygmat zakłada, że umysł jest funkcją pochodną materii: neurony wystrzeliwujące w mózgu. Materia jest pierwsza, umysł jest niczym innym jak materią w ruchu, a ludzie to tylko skomplikowane maszyny zrobione z mięsa. Dla Buddhy jest to dosłownie stawianie wozu przed wołem (lub bawołem):

> Umysł jest poprzednikiem wszystkich rzeczy
>
> Umysł jest ich panem
>
> Są one stworzone przez umysł
>
> Jeśli z umysłem skażonym
>
> Człowiek działa ciałem lub mową
>
> Wtedy cierpienie następuje
>
> Jak koło podąża za stopą wołu. (Dhp 1:1)

Świadomość nigdy nie zostanie wyjaśniona wyłącznie przez odniesienie do działania mózgu. Gdyby było to możliwe, to świadomość musiałaby być wyjaśnialna przynajmniej teoretycznie przez algorytm. To jednak nie jest możliwe, nie dlatego że świadomość jest zbyt skomplikowana, lecz dlatego, że jest tak zasadniczo prosta. Po prostu *wie*, w sensie posiadania doświadczenia. Wiele procesów umysłowych można sprowadzić do algorytmów. Na przykład ze względu na mechanikę widzenia i rozpoznawania wzorców możliwe jest oprogramowanie do rozpoznawania twarzy. Jednakże istnieje nieprzekraczalna przepaść między tym, co dzieje się, gdy program komputerowy rozpoznaje twarz, a tym, gdy robisz to ty lub ja. Algorytmiczna część procesu może być analogiczna, ale na końcu, gdy robi to człowiek, pojawia się coś jeszcze: doświadczenie lub subiektywność. Komputer tylko wyświetla bity danych, ale operator przy terminalu czytający wyświetlacz *wie*.

Przyszłe pokolenia mogą postrzegać współczesne przywiązanie do materializmu jako osobliwą i nieco komiczną pomyłkę, podobnie jak my dziś postrzegamy dekantów i ekscentryków Ptolemeusza. Co ciekawe, to nie nauki o życiu wytyczają drogę poza materializm, lecz fizyka. Mechanika kwantowa sprawia, że niemożliwe jest wyjaśnienie świata zewnętrznego bez odniesienia do obserwatora; dopóki nie zostanie dokonana obserwacja, rzeczywistość istnieje jedynie jako abstrakcja matematyczna, pole prawdopodobieństw. Gdyby umysł otrzymał właściwe mu miejsce jako czynnik przyczynowy sam w sobie, wiele tajemnic mogłoby być łatwiejszych do rozwiązania: wszystko, od sposobu, w jaki białko składa się w komórce, po to, dlaczego po Wielkim Wybuchu pierwotna symetria została złamana.

Sam Wielki Wybuch stanowi problem dla filozoficznego wyjaśnienia wszechświata. Co spowodowało jego zaistnienie? Co, jeśli w ogóle można coś powiedzieć o wszechświecie (jeśli to słowo ma sens w tym kontekście) przed Wielkim Wybuchem? Stan rzeczy bezpośrednio przed Wielkim Wybuchem określa się zazwyczaj jako *osobliwość*[846], gdzie zwykłe prawa fizyki nie mają

[846] *Big Bang Theory: Evolution of Our Universe*, http://www.universetoday.com/54756/what-is-the-bigbang-
theory/ Accessed Oct 16, 2017.

zastosowania. Nauka zaczyna się zajmować tym zjawiskiem w nieskończenie małym momencie po Wielkim Wybuchu. Nie potrafi powiedzieć nic o ostatecznym pochodzeniu rzeczy, a myślenie w tym obszarze staje się quasi-teologiczne: Wielki Wybuch jest przyczyną bez przyczyny. Myśl zachodnia zawsze, a przynajmniej od czasów Arystotelesa, utrzymywała, że musi istnieć Pierwsza Przyczyna. Po przyjęciu chrześcijaństwa oczywiście została ona utożsamiona z Bogiem.

Takie wyjaśnienie jest całkowicie niesatysfakcjonujące z punktu widzenia filozofii buddyjskiej. Przyczynowość nie dopuszcza wyjątków. Jeśli model Wielkiego Wybuchu jest prawdziwym odzwierciedleniem rzeczywistości, na co wskazują dowody, to musiało istnieć coś wcześniejszego, co spowodowało jego zaistnienie. W starożytnym buddyjskim modelu, gdy powstaje nowy światowy system, jest on spowodowany kammą istot, które zginęły w zniszczeniu starego systemu. Jeszcze raz: umysł jest pierwotny i ma pierwszeństwo przed formą. Nie ma żadnego Boga jako stwórcy. Jest tylko kamma (która pochodzi z umysłu) działająca jako prawo naturalne. Istoty, które umierają, nie osiągnąwszy pełnego przebudzenia, umierają z pragnieniami i niezałatwioną kamma, a zgodnie z prawami przyczyny i skutku oznacza to, że kolejna chwila świadomości, która powstaje, musi powstać gdzie indziej. Kiedy cały światowy system zostaje zniszczony, siła kammy generuje nowy świat, w którym istoty się odradzają.

4:6 NOWOCZESNA NAUKA I STARA MĄDROŚĆ

Widzieliśmy, że buddyjski wszechświat przechodzi przez cykle zniszczenia i odrodzenia przez ogień, wodę i powietrze, z których każdy niszczy coraz większe zakresy światów. Jeśli czytelnik pozwoli sobie na spekulacyjną lotność wyobraźni, być może można to przenieść na nowoczesną kosmologię naukową, jeśli potraktujemy „ogień", „powietrze" i „wodę" metaforycznie. Najmniejsze zniszczenie, czyli przez ogień, to zniszczenie pojedynczego układu słonecznego, gdy jego gwiazda wyczerpuje zapasy wodoru i zamienia się w czerwonego olbrzyma lub wybucha jako supernowa. W tym drugim przypadku materia gwiezdna jest recyklingowana i staje się zalążkiem nowych światów. Cała galaktyka może zostać zniszczona, gdy cała materia w niej płynie, jak woda spływająca po odpływie, do centralnej czarnej dziury. Wnętrze czarnej dziury, podobnie jak wszechświat przed Wielkim Wybuchem, jest osobliwością, o której nie można powiedzieć niczego sensownego. Spekuluje się, że materia nie zostaje zniszczona, lecz przetransponowana gdzie indziej, pojawiając się ponownie przez tzw. „białą dziurę". Wreszcie, jeśli ilość materii we wszechświecie jako całości jest wystarczająca, ostatecznie zapadnie się on w siebie, tworząc kolejną wielką osobliwość, a gwiazdy i planety zostaną ściągnięte do środka lub, mówiąc metaforycznie, porwane przez wiatry grawitacji. Może nastąpić kolejny Wielki Wybuch i całe katastroficzne istnienie zacznie się na nowo.

Możliwe są też inne twórcze sposoby pogodzenia tradycyjnej kosmologii z nowoczesnym rozumieniem naukowym. Na przykład, duża część materii i energii tworzącej wszechświat jest „ciemna" i nieznana. Można by sobie wyobrazić, że to właśnie ona stanowi inne światy, a nawet Górę Sineru. Albo może te rzeczy istnieją w wyższym wymiarze przestrzennym; gdybyśmy mogli dostrzec Układ Słoneczny w czwartym lub piątym wymiarze przestrzennym, mógłby on zawierać centralną górę, która nie narusza naszej trójwymiarowej przestrzeni[847]. Nowoczesna fizyka pozostawia dużo miejsca na takie spekulacje, w sposób, w jaki fizyka XIX wieku tego nie robiła. Moim zdaniem jednak nie jest to najbardziej owocne podejście, ponieważ ogranicza nasze myślenie do czysto materialnego poziomu, a ten nigdy nie był głównym zainteresowaniem starożytnych buddystów.

Nowoczesna naukowa kosmologia, jeśli odłączyć ją od materialistycznego światopoglądu, jest zgodna z naukami buddyjskimi w sposób, w jaki nie jest nim stary geocentryczny model koncentrycznych sfer. Nie było to od razu oczywiste, a wpływ zachodniej nauki na świat buddyjski wywołał pewne problemy intelektualne[848]. Jednak kwestia ta została dość szybko rozwiązana i nigdy nie osiągnęła poziomu kryzysu wiary, jaki miał miejsce na Zachodzie, gdy chrześcijaństwo zetknęło się z nauką. Na przykład w Japonii Sato Kaiseki napisał starannie zbadany tom, podejmując niemożliwe zadanie pogodzenia obserwowalnych faktów astronomii z kosmologicznym systemem skoncentrowanym wokół Góry Sineru. Jego nauczyciel zen, Ekido, rzucił na to krótkie spojrzenie i odesłał mu z powrotem słowami: „Jakie to głupie! Nie rozumiesz, że podstawowym celem buddyzmu jest rozbicie potrójnego świata...? Po co trzymać się takich

[847] „A przestrzeń zapewniona przez duże dodatkowe wymiary przestrzenne mogłaby pozwolić na coś jeszcze bardziej niezwykłego: inne pobliskie światy — nie bliskie w zwykłej przestrzeni, ale bliskie w tych dodatkowych wymiarach — o których do tej pory nie mieliśmy żadnej świadomości." Greene, *The Fabric of the Cosmos*, 2004. Autor odnosi się tutaj do dodatkowych wymiarów przestrzennych wymaganych przez teorię strun.

[848] Zobacz Lopez 2010 rozdział 1

bezwartościowych rzeczy i pielęgnować Górę Sumeru? Głupek!”[849] Dokładna konfiguracja wszechświata nie jest istotna dla Czterech Szlachetnych Prawd.

Klasyczny buddyjski model Góry Sineru i wielu dziesięciotysięcznych światów nie został, jak już wspomniano, opracowany w celu wyjaśnienia obserwacji astronomicznych. Nigdy nie było to głównym celem. Zamiast tego Buddha i jego naśladowcy, tacy jak Buddhaghosa, byli znacznie bardziej zainteresowani zrozumieniem umysłu i wyjaśnieniem różnych poziomów świadomości. Nawet tutaj ostatecznym celem jest praktyczne pytanie: jak istota żywa uwikłana w wieloraki świat może go przekroczyć i osiągnąć całkowite wyzwolenie?

[849] Zobacz Lusthaus 2001: 101.

4:7 INTERPRETACJA PSYCHOLOGICZNA

Choć dosłowna interpretacja tekstów dotyczących kosmologii nie jest dziś już możliwa do utrzymania, powinniśmy unikać popadania w przeciwną skrajność, tak bardzo kuszącą współczesny umysł, odczytywania ich wyłącznie jako metafory psychologicznej. Aby tak było, musiałaby zachodzić jedna z dwóch możliwości: albo twórcy tych tekstów świadomie i celowo posługiwali się metaforą, albo operowali na bardziej prymitywnym poziomie rozumienia psychologicznego, uzewnętrzając stany umysłowe. Możemy dość łatwo odrzucić tę drugą możliwość. Tradycja zdolna do tak głębokich subtelności psychologicznych, jakie zawiera *Abhidharmma*, nie mogła popełnić tak prymitywnego błędu. Ale kiedy mówili o cierpieniach *nirayi* czy błogości *rūpaloki*, czy Buddha i jego późniejsi uczniowie celowo używali metafor, by wyrazić prawdy psychologiczne? Nie sądzę. Po pierwsze, mamy wypowiedź Buddhy, złożoną w kontekście jednoznacznym, że „tak, devy istnieją.[850]" Ponadto komentarze dokładnie rozróżniały, kiedy pojęcie *Māry* odnosiło się do stanu wewnętrznego, a kiedy do rzeczywistej istoty, *Māry Devaputty*. Uważam, że musimy dojść do wniosku, iż teksty mówiły to, co naprawdę chciały przekazać.

Tak zwana interpretacja psychologiczna wyrządza tradycji krzywdę. Jest to wręcz poniżające wobec naszych duchowych przodków i nie sposób się nie zastanawiać, co same devy o tym myślą. „Czy naprawdę wyobrażają sobie, że jesteśmy tylko ich stanami psychicznymi? Głupi, aroganccy ludzie."[851] Poza tym ta interpretacja nie działa zbyt dobrze. Istnieją wprawdzie ważne paralelności między wnętrzem a światem zewnętrznym, zwłaszcza między *jhānami* a *brahmālokami*. Ale świat brahmów to coś znacznie więcej niż tylko to. Co więcej, wiele materiału kosmologicznego w ogóle nie ma sensu, gdy jest interpretowane psychologicznie. Ogromna, centralna Góra Sineru jest kamieniem węgielnym całej konstrukcji i nie ma oczywistego odpowiednika psychologicznego, podobnie jak zagnieżdżony system wielu światów. Prawdziwym problemem jest to, że interpretacja psychologiczna nie tylko trywializuje cały system, ale wręcz zaciemnia ważniejsze nauki, jakie możemy z niego wyciągnąć. Jeśli istnieją jakieś paralelności, to znacznie bardziej pouczające jest postrzeganie naszej małej ludzkiej psychiki jako ograniczonego odbicia większej całości, niż odwrotnie.

Bhikkhu Bodhi napisał to z typową dla siebie jasnością:

> Zewnętrzny wszechświat, według *Abhidharmy*, jest zewnętrznym odzwierciedleniem wewnętrznego kosmosu umysłu, rejestrującym w konkretnej, widzialnej formie subtelną gradację stanów świadomości. Nie oznacza to jednak, że *Abhidharma* sprowadza świat zewnętrzny do wymiaru umysłu w sposób idealizmu filozoficznego. Świat zewnętrzny jest jak najbardziej realny i posiada obiektywne istnienie. Jednak świat zewnętrzny jest zawsze światem postrzeganym przez świadomość, a rodzaj świadomości determinuje naturę świata, który się pojawia. Świadomość i świat są wzajemnie zależne i nierozerwalnie powiązane do tego stopnia, że hierarchiczna struktura sfer egzystencji dokładnie odzwierciedla i odpowiada hierarchicznej strukturze świadomości.
>
> Ze względu na tę korespondencję, zarówno hierarchia egzystencji zewnętrznej, jak i wewnętrzna gradacja świadomości dają klucz do zrozumienia siebie nawzajem. Powodem, dla którego istota żywa odradza się w określonej sferze, jest to, że

[850] MN 100: *ṭhānaso metaṃ… viditaṃ yadidaṃ* — „istnieją Devy."
Słowo *ṭhānaso* („z powodu, z przyczyny") wskazuje na pewność osobistego doświadczenia.
[851] „Śmierdzący też". Zobacz Dhp-a 15:8.

> w poprzednim życiu wygenerowała kamma, czyli wolitionalną siłę świadomości, która prowadzi do ponownych narodzin właśnie w tej sferze. W ostatecznym rozrachunku wszystkie sfery egzystencji są więc ukształtowane i podtrzymywane przez aktywność umysłu istot żywych. Jednocześnie te sfery stanowią scenę, na której świadomość może kontynuować swoją ewolucję w nowej osobowości i w nowych warunkach.[852]

Pod względem praktyki istnieje także ogromny problem z psychologiczną interpretacją kosmologii. Celem ścieżki buddyjskiej jest urzeczywistnienie niewarunkowanego, a to wymaga transcendencji jaźni. Jeśli cały kosmos zostanie sprowadzony do reprezentacji naszego własnego wewnętrznego świata mentalnego, to jedynie wzmacnia to obraz jaźni. Medytacja staje się psychoanalizą i niczym więcej. Niezbędne jest, aby medytujący zrozumiał, że jej problemy nie są wyłącznie jej własne, lecz są częścią tkaniny wielkiej *saṃsāry*. Aby osiągnąć wyzwolenie, trzeba wszystko to porzucić. Poczucie ogromu nadaje wszystkiemu właściwą perspektywę. To nie chodzi tylko o ciebie.

Kiedy badamy nauki o kosmosie przekazane przez Buddhę, w odróżnieniu od jego komentatorów, okazuje się, że zawsze mają one na celu przekazanie konkretnej prawdy związanej z duchowym projektem wyzwolenia. *Sutta Sattasuriya* (AN 7:66) o końcu systemu światów została wygłoszona, aby mocno podkreślić nietrwałość. Dla starożytnych Hindusów nic nie mogło wydawać się bardziej trwałe i niezmienne niż Góra Sineru, a jednak i ona pewnego dnia zostanie sproszkowana na popiół. Jednym z celów *Sutta Aggañña* (DN 27) dotyczącej pochodzenia jest ośmieszenie i obalenie bramińskiej doktryny boskiego pochodzenia kast; innym jest mityczne zilustrowanie, jak subtelna świadomość zostaje uwięziona w grubych formach materialności przez pożądanie. Opowieści i nauki o światach brahmów, takie jak wizyta Buddhy u Baki (MN 49), przekazują ważne prawdy o subtelnych poziomach umysłu, zarówno o jego potencjale, jak i ograniczeniach. Podobnie wizyta Moggallāny u Sakki w Tāvatiṃsie (MN 37) uczy nas o niezadowalającej i iluzorycznej naturze nawet najbardziej wysublimowanego zmysłowego istnienia.

Istnieje wiele innych ważnych duchowych lekcji, które możemy wyciągnąć z głębokiej kontemplacji rozmaitych poziomów istnienia. Możemy na przykład zyskać głębsze zrozumienie tego zmysłowego świata, w którym żyjemy, rozpatrując go z innych perspektyw niż tylko z tej ludzkiej, dobrze nam znanej. Ponieważ Buddha wielokrotnie ostrzegał przed niebezpieczeństwami związanymi z pożądaniem zmysłowym, uczniowie czasem przyjmują skrajne stanowiska. Albo stają się sztywno purystyczni, co daje pole do krytyki z zewnątrz, że buddyzm jest przeciwny życiu, albo nie potrafią przyjąć nauki i wracają do hedonistycznego oddawania się przyjemnościom. Poprawny sposób rozumienia tego nauczania nie polega na traktowaniu zmysłowości jako niemoralnej samej w sobie, lecz jako ograniczającej. Pożądanie zmysłowe i uleganie jej zamyka nas w granicach poziomu zmysłowego pragnienia, przez co nasza świadomość nie może doświadczyć wyższych poziomów ani wyzwolenia. Gdy spoglądamy na światy devów, widzimy, że nie jest to kwestia absolutów. Zmysłowość staje się coraz bardziej subtelna, gdy wznosimy się po poziomach, aż w najwyższych światach devów jest ledwie tym, co moglibyśmy nazwać zmysłowością: devy Paranimmitavasavatti okazują miłość jedynie patrząc sobie w oczy. Stamtąd już nie jest tak trudnym do wyobrażenia sięgnąć światów całkowicie poza zmysłowością.

[852] Bhikkhu Bodhi, CMA, p. 188.

W kosmologii buddyjskiej cała złożoność i dramatyzm rozgrywa się w *kāmabhūmi* – poziomie zmysłowego pożądania. Ten obszar jest rozległy i niezwykle zróżnicowany, od udręk *nirayi* i cierpień petów, przez barwny świat zwierząt i ludzi, aż po sześć poziomów nieba zmysłowego. Świat zmysłów obejmuje to wszystko: ból, przyjemność, współczucie i konflikt. Wewnątrz tego poziomu jest on tak żywy i przytłaczający, że trudno sobie wyobrazić inny sposób istnienia. Gdybyśmy jednak znajdowali się na najniższym poziomie światów brahmā, wszystko to wydawałoby się bardzo odległe. Z perspektywy brahmów panorama tysiąca systemów światowych rozciąga się daleko poniżej. W miarę wznoszenia się przez poziomy brahmā, widok staje się coraz bardziej rozległy, aż w końcu obejmuje bilion systemów światowych. Jak subtelna, prosta i oczyszczona jest ich egzystencja! Nie są nawet w stanie wyobrazić sobie, by pragnąć wejść w zamęt i cierpienie, które znajdują się poniżej. Tak samo jest z umysłem w stanie jhāny w stosunku do doświadczeń zmysłowych.

Kosmologia buddyjska, postrzegana jako analogia do naszych stanów umysłowych, może pomóc nam zrozumieć rozwój głębokiej medytacji. Na przykład, moim zdaniem istnieje problem z tłumaczeniem słowa *samādhi* jako „koncentracja". Medytujący sądzą, że muszą zawęzić umysł do obiektu, a to dokładnie odwrotny kierunek. Umysł z silnym *samādhi* jest umysłem ekspansywnym. Umysł brahmy obejmuje bilion światów! *Samādhi* w dawnych tekstach wyjaśniane jest jako „niebłądzenie" [853], co ma zupełnie inny wydźwięk. Świat istot brahmā jest spokojny i cichy, ale na pewno nie jest ściśnięty ani ograniczony. Zamiast mówić o „skierowaniu uwagi na obiekt", powinniśmy myśleć w kategoriach otwarcia umysłu na obiekt: niewzruszonego trwania w ogromnej przestrzeni.

Istnieją również inne sposoby, w jakie badanie światów brahmā może pomóc nam zrozumieć subtelności nauk o jhānie. Na przykład może to rzucić światło na różnicę między *pīti* („uniesienie") a *sukha* („błogość"), jeśli przyjrzymy się pewnej liście z *Aṅguttara* (AN 5:170), która opisuje „to, co najlepsze" w różnych kategoriach. Najlepszym dźwiękiem we wszechświecie jest według tej listy okrzyk Ābhassara brahmów, istot z drugiego poziomu światów brahmā, odpowiadającego jhānie, w której dominuje *pīti*. Te bóstwa nieustannie wołają: *Aho sukho*! — „O, jakie to szczęście!" Natomiast największą radość w całym wszechświecie przeżywają Subhakiṇha brahmowie, należący do trzeciego poziomu, który odpowiada jhānie zdominowanej przez *sukha*. Ci bogowie „radują się w ciszy".

Następnie mamy świat Ārupa , które są czystym umysłem, bez żadnego śladu fizyczności. Samo włączenie tego poziomu istnienia do kosmologii pokazuje, że myśl buddyjska nie jest materialistyczna; dopuszcza bowiem możliwość istnienia istot posiadających jedynie umysł, bez żadnego cielesnego substratu. Jest to bardzo użyteczne jako temat do rozważań i prób wyobrażenia sobie, jak może wyglądać egzystencja takich istot. Rozróżnienie między umysłem a materią to jedno z fundamentalnych zagadnień i nie jest wcale łatwe do uchwycenia dla nas, którzy jesteśmy mocno związani z fizycznym ciałem.

[853] Vism 14.139. The Pali is *avisārala*.

4:8 POSTRZEGANIE

Kiedy wykraczamy poza naiwny realizm i materializm, dopuszczając z powrotem czynniki mentalne do równania, możemy zacząć rozważać te kwestie w zupełnie nowy sposób. Oto przykład z XIII-wiecznego mistrza zen Dōgena:

> Wszystkie istoty nie widzą gór i wód w ten sam sposób. Niektóre widzą wodę jako drogocenny klejnot, ale nie postrzegają klejnotów jako wody. Czym zatem, w ludzkim świecie, jest ich klejnotowa woda? My widzimy ich klejnoty jako wodę.
>
> Niektóre istoty widzą wodę jako cudowne kwiaty, ale nie używają kwiatów jako wody. Głodne duchy widzą wodę jako szalejący ogień albo jako ropę i krew. Smoki widzą wodę jako pałace lub pawilony. Niektóre istoty widzą wodę jako las albo ścianę. Inne widzą ją jako naturę dharmy czystego wyzwolenia, prawdziwe ludzkie ciało lub jako formę ciała i istotę umysłu. Ludzie widzą wodę jako wodę. Woda jest postrzegana jako martwa lub żywa, w zależności od przyczyn i warunków.
>
> A zatem poglądy wszystkich istot nie są takie same. Powinieneś teraz postawić sobie to pytanie: Czy istnieje wiele sposobów widzenia jednej rzeczy, czy też błędem jest dostrzegać wiele form w jednej rzeczy? Powinieneś podążać za tym pytaniem poza granice samego dążenia. W związku z tym wysiłki w praktyce i urzeczywistnianiu Drogi nie są ograniczone do jednej czy dwóch form. Najwyższe królestwo ma tysiące rodzajów i dziesięć tysięcy dróg.
>
> Z tego powodu trudno jest powiedzieć, kto w tej chwili tworzy tę ziemię i ten pałac, albo w jaki sposób takie rzeczy powstają. Mówić, że świat spoczywa na kole przestrzeni lub kole wiatru, nie jest prawdą o jaźni ani prawdą o innych. Takie stwierdzenie opiera się jedynie na ograniczonym poglądzie. Ludzie mówią w ten sposób, ponieważ wydaje im się, że istnienie bez oparcia w miejscu jest niemożliwe.[854]

Dōgen mówi o tym, jak postrzeganie kształtuje rzeczywisty, doświadczany świat. Pomyśl o świecie doświadczanym przez nietoperza, który jest ślepy lub prawie ślepy i tworzy swój model rzeczywistości za pomocą echolokacji, zmysłowego świata, który ledwie potrafimy sobie wyobrazić. Albo spróbuj wyobrazić sobie świat zamieszkiwany przez dżdżownicę, rybę czy komara. Być może najlepszym sposobem myślenia o kosmologii zawartej w tekstach jest wyobrażenie sobie, jak wyglądałby świat, gdybyś był devą.

Chciałbym zaproponować jeszcze bardziej spekulacyjną ideę. Być może kosmologia Góry Sineru była dla naszych przodków rzeczywiście „realna" w tym sensie, że ich postrzeganie świata było bliższe poziomowi dev niż naszemu. Wydaje się, że w pewnym momencie wczesnej nowoczesności nastąpiła poważna zmiana w ludzkiej świadomości. Gdy staliśmy się bardziej świadomi świata materialnego, co umożliwiło na przykład rewolucję naukową XVII wieku, czy nie utraciliśmy w zamian jakiegoś subtelniejszego poziomu postrzegania?

Chrześcijański pisarz Robert D. Romanyshyn zasugerował coś podobnego w odniesieniu do tego, dlaczego wizja aniołów nie przychodzi współczesnym z łatwością:

> Wynalezienie tego sposobu widzenia („wizji perspektywy linearnej w sztuce włoskiej XV wieku"), jakbyś patrzył jednoocznym okiem przez okno na świat cofający się ku punktowi znikania, albo jakbyś miał oko kamery na świat, stało się konwencją kulturową, nawykiem umysłu, usposobieniem duszy. Dzięki jego rozwojowi i pod jego wpływem staliśmy się

[854] Dōgen, Mountains and Water Sutra, tłumaczenie ang. Kotler and Tanahashi

> widzami świata, który stał się przede wszystkim widowiskiem, kwestią światła, zamieszkującymi ciało, które stało się przede wszystkim okazem. Spośród wielu wartości, które ta wizja wpisała w duszę nowoczesności, nie najmniej ważną jest hegemonia wzroku lub panowanie „despotycznego oka", które zaskakująco i niespodziewanie dotknęło anioła, była to transformacja głębi, którą ta wizja osiągnęła.

Następnie wyjaśnia zasady perspektywy w malarstwie. Kluczowym punktem jest to, że wizja świata została zredukowana do liniowej siatki, gdzie odległość pozioma zastępuje dawny pomysł poziomów pionowych.

> Świat wyjaśniony, świat, w którym wszystkie poziomy istnienia sprowadzone są do jednej płaszczyzny, jest nieprzyjazny dla istot należących do innych poziomów... Okno, przez które zdystansowany obserwator ogląda świat... które w rzeczywistości było siatką, wyświetla obiektywny krajobraz równomiernie rozłożonych współrzędnych siatki, a z tego miejsca istoty takie jak anioły są skazane na wygnanie i stają się jedynie zjawiskami mentalnymi, czystymi rzeczywistościami subiektywnymi.[855]

Nie da się sensownie mówić o rzeczywistości (lub jej braku) jakiejkolwiek części buddyjskiej kosmologii bez przynajmniej podjęcia próby omówienia, co znaczy „rzeczywistość". Buddha w swoim nauczaniu powstrzymywał się od czysto metafizycznych definicji. W tamtym czasie istniał pewien standardowy zestaw pytań, które zadawano filozofom i mistykom:

> Czy świat jest wieczny? (*sassato loko*)
>
> Czy świat nie jest wieczny?
>
> Czy świat jest nieskończony? (*anantavā loko*)
>
> Czy świat jest skończony?
>
> Czy dusza (*jīva*) jest tym samym co ciało?
>
> Czy dusza jest czymś innym, a ciało czymś innym?
>
> Czy *Tathāgata* istnieje po śmierci?
>
> Czy *Tathāgata* nie istnieje po śmierci?
>
> Czy *Tathāgata* zarówno istnieje, jak i nie istnieje po śmierci?
>
> Czy *Tathāgata* ani nie istnieje, ani nie nie istnieje po śmierci?[856]

Budda stanowczo odmówił odpowiedzi na takie pytania, mówiąc zamiast tego, że jego nauka dotyczy cierpienia i ustania cierpienia tylko. Ktoś, kto domaga się odpowiedzi na takie pytania, jest jak człowiek przebity strzałą, który odmawia zdjęcia jej przez lekarzy i leczenia rany, dopóki nie pozna odpowiedzi na pytania takie jak: Z jakiego drewna jest wykonany trzonek strzały?

---

[855] Robert D. Romanyshyn, "On Once Encountering an Angel" w *The Angels* ed. Robert Sardello.
[856] DN 9, SN 33:1, MN 63.

Z jakiego ptaka pochodzi pióro? Czy człowiek, który mnie postrzelił, był wysoki czy niski, jasny czy ciemny? Zmarłby na skutek swoich ran, zanim poznałby wszystkie te odpowiedzi (MN 63).

Nauka Buddhy jest zawsze przede wszystkim nauką praktyczną. Nacisku nie kładzie się na metafizyczne ustalenia dotyczące ostatecznej rzeczywistości, lecz na to, jak możemy się wyzwolić z cierpienia świata uwarunkowanego. Oznacza to, że subiektywna strona zagadnienia musi mieć pierwszeństwo. Ostateczna rzeczywistość może być sprawą nierozstrzygalną, ale możemy zapytać: co jest realne dla obserwatora?

Jest pożyteczne, a wręcz konieczne, rozważyć twórczą rolę percepcji (*saññā*) w konstruowaniu rzeczywistości; jeśli nie jakiejś niepoznawalnej ostatecznej rzeczywistości metafizycznej, to przynajmniej natychmiastowej, praktycznej rzeczywistości, w której naprawdę żyjemy. Bez wyjątku wszystko, co wiemy o świecie zewnętrznym, jest pośredniczone przez pięć zmysłów fizycznych. Nawet gdy są one technologicznie wzmacniane, to nadal jest to ludzkie oko, które zagląda przez mikroskop, i ludzka świadomość wzrokowa, która widzi kształty oraz ludzka percepcja, która decyduje, czy jest to bakteria czy fragment kryształu. Nigdy nie możemy doświadczyć świata zewnętrznego bezpośrednio. Zamiast tego doświadczamy symulacji lub modelu tego świata wygenerowanego przez umysł na podstawie sygnałów otrzymanych przez zmysły. Każda taka percepcja musi być niepełna ze względu na ograniczenia narządów zmysłów. Psy mogą słyszeć dźwięki, których my nie słyszymy, tak jak my możemy widzieć kolory, których one nie widzą.

Można powiedzieć, że śnimy świat do istnienia. Różnica między świadomością na jawie a śnieniem podczas snu polega jednak na tym, że w życiu na jawie świat snu, który dla siebie tworzymy, jest ściśle ograniczony przez sygnały dochodzące ze świata zewnętrznego w postaci fal świetlnych, dźwiękowych itp. Gdy śpimy, nasza percepcja nie jest tak ściśle związana z tymi sygnałami i ma swobodę tworzenia obrazów oraz dźwięków z fragmentów myśli i pamięci. Świat, który śnimy będąc na jawie, jest w większości wiarygodnym modelem tego, co faktycznie jest „na zewnątrz"; nigdy nie jest doskonały, ale jest wystarczająco bliski, abyśmy mogli w nim żyć i manipulować światem. Gdy śpimy, świat, w którym żyjemy, jest całkowicie stworzony przez umysł: jest to świat *nimittów*.

Na marginesie warto zauważyć, że ten sposób rozumienia rzeczy nie jest aż tak bardzo odległy od podejścia mechaniki kwantowej współczesnej fizyki[857]. Świat „na zewnątrz" to nic innego jak matematyczne pole prawdopodobieństw, które można wyrazić jako „funkcję falową". Funkcja ta zapada się w określoną rzeczywistość dopiero wtedy, gdy obserwator dokonuje pomiaru. Elektron ma równe szanse być w punkcie A lub punkcie B i w „rzeczywistości" istnieje jedynie jako rozmyte pole możliwości rozciągające się pomiędzy tymi punktami, dopóki fizyk nie dokona pomiaru, po którym elektron jest zdecydowanie zlokalizowany w jednym lub drugim miejscu. Nieszczęsny kot Schrödingera staje się żywy lub martwy dopiero wtedy, gdy otwieramy pudełko.

Wracając do rozważań nad percepcją i jej rolą w tworzeniu naszej rzeczywistej, doświadczanej rzeczywistości: przyjrzeliśmy się różnicy między świadomością czuwania a snem i zauważyliśmy, że jest to kwestia większego lub mniejszego ograniczenia przez sygnały zewnętrzne. A co jeśli światy devów znajdują się gdzieś pomiędzy tymi dwoma stanami? Ich świat, podobnie jak nasz, jest tworzony przez zdolność percepcji na podstawie sygnałów pochodzących z jakiegoś hipotetycznego świata zewnętrznego, ale kreatywne ograniczenie jest tam mniejsze niż w naszej świadomości czuwania, a większe niż u śpiącego śniącego. Mieliśmy okazję zauważyć często oniryczną jakość różnych światów. Widzieliśmy na przykład, jak dla złej

[857] Przynajmniej tak jest w interpretacji kopenhaskiej.

osoby sprowadzonej do świata nāgów wspaniały kryształowy pałac był postrzegany jako ciemne więzienie, a piękne nāginie jako straszne *yakkhinī*.

W miarę jak wznosimy się przez światy devów, znajdujemy coraz subtelniejsze i bardziej wzniosłe rzeczywistości. Ograniczenie sygnałów staje się coraz mniejsze, a śnienie bardziej płynne. W świecie Nimmānarati devów, tych „którzy cieszą się tworzeniem" i mogą dowolnie kreować rzeczywistość, doświadczenie musi przypominać miliony lat świadomego snu. *Niraya*, na przeciwnym biegunie, jest przerażającym koszmarem, z którego nie można się obudzić.

Ten paralelizm ze stanem snu odnosi się tylko do królestwa pragnienia zmysłowego. W królestwach formy i bezformy jest zupełnie inaczej. Tam analogią na poziomie ludzkim nie jest sen, lecz medytacyjne wchłonięcie znane jako jhāna. To jest poziom świadomości różny zarówno od zwykłej świadomości czuwania, jak i od stanu snu, z których oba mieszczą się w płaszczyźnie pragnienia zmysłowego. Na tych wyższych poziomach sygnały zmysłów stają się coraz mniej istotne, im wyżej się wznosimy. Mówi się, że ciała istot brahmów są „stworzone umysłem" (*manomaya*). W królestwie bezformy fizyczne zmysły, a nawet same narządy zmysłowe, całkowicie nie istnieją. Fizyczne prawa, jakie znamy, po prostu nie mają zastosowania na tych poziomach.

Czy więc inne światy są „realne"? Nie możemy tego stwierdzić z absolutną pewnością, przynajmniej bez posiadania *dibbacakkhu* („boskiego oka"). Ale też nie możemy udzielić zdecydowanej negatywnej odpowiedzi, nie przyjmując naiwnie realistycznego stanowiska wobec tego, co doświadczamy w ludzkim świecie. Jedyną rzeczą, którą możemy znać z pełną pewnością, jest nasz własny świadomy umysł; wiemy, że świadomość pojawia się na różnych poziomach. Osoba niewytrenowana doświadcza co najmniej trzech stanów: czuwania, snu i głębokiego snu. Dzięki rozwojowi medytacji można doświadczyć również jhān formy i bezformy. Nie ma dobrego powodu, by wątpić, że te poziomy mogą również występować jako stany istnienia.

Poza wszystkimi tymi stanami osiągnięć i istnienia pozostaje niewyrażalny stan niezmienny, *nibbāna*. Cała paleta *saṃsāry*, ze wszystkimi jej cudownymi i przerażającymi przejawami, jest, gdy wszystko zostanie powiedziane, niczym innym jak teatrem cieni, „opowieścią opowiedzianą przez idiotę, pełną dźwięku i furii, nieznaczącą nic[858]", gdy zestawimy ją z *nibbāną*. Podczas rozważania kosmosu ważne jest, aby pamiętać, że celem jego zrozumienia jest jego przekroczenie.

CZĘŚĆ PIĄTA — ANEKSY

[858] Shakespeare, *Macbeth*, 5:5.

YOJANA – jednostka odległości, około 12 km.

Yojana to bardzo ważna jednostka długości, często używana w tej książce. Istnieje jednak spora niepewność co do jej dokładnej długości, ale z całą pewnością wynosi ona kilka kilometrów. Bhikkhu Thanissaro podaje jej wartość jako 16 km[859], *Pali-English Dictionary* definiuje ją jako „odległość około 7 mil" (11,3 km)[860], Monier-Williams podaje różne możliwości, w zakresie od 2½ mili do 9 mil (4 km – 11,5 km)[861]. Słowo *yojana* oznacza również jarzmo dla wołów, a jednostka długości pierwotnie wywodziła się z odległości, jaką wóz zaprzężony w woły mógł przebyć w ciągu jednego dnia[862]. Ponieważ odległość ta oczywiście znacznie różniłaby się w zależności od terenu, może to tłumaczyć zmienność tej miary, przynajmniej we wczesnym okresie, który jest tu brany pod uwagę. Jednakże jest wysoce prawdopodobne, że do czasu powstania komentarzy wartość *yojana* została już ujednolicona.

T. W. Rhys Davids przeprowadził staranne badanie długości *yojana*, zestawiając wszystkie odniesienia w literaturze, w których podano odległości między znanymi punktami, i doszedł do następującego wniosku: „Nie posiadamy jak dotąd danych pozwalających określić, w jakim znaczeniu używane jest słowo *yojana* w Trzech *Piṭakach*... (ale) w literaturze Palijskiej z V wieku (czyli w okresie komentarzy) oznacza ono od siedmiu do ośmiu mil."[863] To wydaje się być najlepszym dostępnym oszacowaniem, i dlatego w całej książce przyjęto wartość 7,5 mili, czyli 12 km.

Inne jednostki długości

- gāvuta = ¼ *yojana*
- hattha – „łokieć", długość od czubków palców do łokcia, około 46 cm
- aṅgula – „cal", długość jednego członu palca, około 2,5 cm

KAHĀPAṆA – jednostka monetarna, odpowiadająca w przybliżeniu 50–100 dolarom amerykańskim we współczesnych realiach.

Ustalenie równoważnej wartości starożytnych pieniędzy we współczesnych warunkach jest wyjątkowo trudne. Istnieją zasadniczo dwie metody, które pozwalają na dokonanie przybliżonej oceny. Można albo oszacować wartość na podstawie cen różnych towarów, albo określić ją według wagi monety w złocie lub innym metalu szlachetnym. Obie te metody mają jednak swoje problemy. Porównywanie cen towarów bywa mylące, ponieważ ich wartość wewnętrzna ulega zmianie. Na przykład w starożytnych Indiach wyroby z bawełny były znacznie rzadsze i cenniejsze niż dziś. Z kolei metoda oparta na wadze metalu szlachetnego również jest problematyczna, ponieważ zakłada, że wartość złota jest stałym standardem, czego dane historyczne nie potwierdzają. Co więcej, monety często miały wartość fiat wyższą, niż wynikałoby to z ich zawartości metalu.

[859] Thanissaro, *Buddhist Monastic Code,* vol. 1, glossary.
[860] PED dla "*yojanaa*".
[861] Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary.*
[862] Zarówno *Pali-English Dictionary* (PED), jak i *Monier-Williams* podają to pochodzenie.
[863] T. W. Rhys Davids, *On the Ancient Coins and Measures of Ceylon*, s. 17.

W przypadku kahāpaṇa mamy dodatkowy problem ograniczonej ilości dostępnych danych, dlatego wszelkie wnioski należy traktować jako wstępne i niepewne. Nie istnieje wystarczająca liczba przykładów cen, aby próbować ustalić wartość tej monety metodą porównawczą. Określenie jej wartości na podstawie wagi złota daje nieco większe szanse, ale nadal jest to bardzo przybliżone. Jeden późny tekst podaje, że wartość *māsaka* (czyli 1/20 *kahāpaṇa*) odpowiada wadze czterech ziaren ryżu w złocie[864]. To jednak rodzi kolejne trudności, ponieważ waga ziarna ryżu jest bardzo zmienna. Przyjmując wartość 29 miligramów[865] za jedno ziarno ryżu, dochodzimy do tego, że *kahāpaṇa* odpowiada około 1/10 uncji trojańskiej złota. Cena rynkowa złota w połowie 2016 roku wynosiła około 1200 dolarów za uncję trojańską, co dawałoby wartość *kahāpaṇa* na poziomie około 120 dolarów.

Pewne pośrednie wsparcie dla tego ogólnego zakresu wartości można uzyskać, porównując *kahāpaṇa* do greckiej *drachmy*, która pełniła podobną rolę w społeczeństwie o mniej więcej takim samym poziomie kulturowym i technicznym. Źródła greckie podają, że jedna *drachma* była zwyczajowym dziennym wynagrodzeniem wykwalifikowanego robotnika. To sprawia, że wartość w okolicach stu dolarów nie wydaje się nieuzasadniona.[866]

Inne jednostki pieniężne:

māsaka = 1/20 kahāpaṇa

pāda = 5 māsaka lub ¼ kahāpaṇa

KOṬI — liczba oznaczająca dziesięć milionów.

Chociaż Pali-English Dictionary definiuje *koṭi* jako „(a) liczba, koniec skali, czyli bardzo wysoka, jako liczba około 100 000", to jednak ta definicja nie zgadza się z innymi autorytetami. Poza tym wydaje się mało prawdopodobna, gdyż *satasahassa* to „zwykłe Pali" na 100 000, co czyniłoby specjalne słowo liczebnikowe zbędnym.

Wedyjski system liczbowy liczył jeden koṭi jako 10 000 000[867]. Childers i Monier-Williams zgadzają się z tym znaczeniem[868]. Współczesna indyjska nazwa dla „dziesięciu milionów" to *crore*, która pochodzi właśnie od *koṭi*. Podstawowe znaczenie słowa *koṭi* w Pali to „koniec" lub „punkt ekstremalny". Jako liczba reprezentuje najwyższy powszechnie używany liczebnik: 100 x 100 000, czyli dziesięć milionów.

Oczywiście niektóre użycia tej liczby prowadzą do absurdalnie wysokich wartości, np. król Mahāsudassana posiadał według legendy 84 000 *koṭi* szat (DN 17), ale nigdy nie powinniśmy lekceważyć starożytnej indyjskiej fascynacji dużymi liczbami.

---

[864] Vimativinodanī, dzieło z XII wieku skomponowane na Sri Lance. Cytowane przez Thanissaro Bhikkhu w *The Buddhist Monastic Code*, tom 1, str. 61.
[865] This figure is ".029 grams" s.v. *http://www.bluebulbprojects.com/measureofthings/faq.php#q10*, accessed
Feb 27, 2018.
[866] *Coin Week*: http://www.coinweek.com/education/worth-purchasing-power-ancient-coins/. Dostęp 16 października 2017.
[867] OMICS I n t e r n a t i o n a l , http://researChomicsgroup.org/index.php/Indian_numbering_system#Vedic_numbering_systems.
[868] Zobacz: obo.genaud.net/backmatter/appendixes/weights_and_measures/weights_and_measures.htm oraz *Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary*.

JEDNOSTKI CZASU KOSMICZNEGO

Może pojawić się pewne zamieszanie przy omawianiu podziałów kappa, ponieważ terminologia używana w *Visuddhimagga* i *Abhidharmakośa* nie jest zgodna. Poniżej znajduje się próba uporządkowania różnych zastosowań.

W tekstach palijskich *asaṅkheyya* („niewyobrażalny") *kappa* jest jedną z czterech głównych części *mahākappy*. Natomiast w *Abhidharmakośa asaṃkhyeya kalpa* (sanskrycki odpowiednik) odnosi się do znacznie dłuższego okresu, składającego się z jednego kwadryliona (10^15) *mahākalp*.[869] *Abhidharmakośa* wydaje się nie mieć ogólnego terminu na określenie czterech części *mahākappy*.

W *Abhidharmakośa* termin *antarakappa* („pośredni eon") odnosi się do jednej z pomniejszych jednostek czasowych — dwadzieścia takich okresów składa się na jedną z czterech wielkich epok. W kanonie Palijskim oraz w komentarzach termin *antarakappa* jest jednak używany rzadko. Gdy się pojawia, ma ogólne znaczenie jako okres o nieokreślonej długości.[870] Przykładami są: siedmiodniowy „okres miecza" wspomniany w *Cakkavatti-Sīhanāda* Sutta (DN 26) oraz opis błędnych poglądów innych nauczycieli, takich jak Makkhali Gosāla, gdzie „sześćdziesiąt dwa *antarakappa*" pojawia się jako część długiej, absurdalnej listy (DN 2).O ile nie zaznaczono inaczej, niniejsza książka stosuje znaczenie zgodne z użyciem Palijskim. Poniższa tabela podsumowuje terminologię:

TABELA SIÓDMA — WYJAŚNIENIE TERMINÓW CZASOWYCH

Pali (*Visuddhimagga*)		**Sanskrit (*Abhidharmakośa*)**	
Nazwa	**Użycie**	**Nazwa**	**Użycie**
antarakappa	nieokreślony okres; długość zależy od kontekstu	antarakalpa	stały podział równy 1/20 mahākalpy
asaṅkheyya	termin ogólny dla każdej z czterech faz mahākappy	asaṃkheyya kalpa	bardzo długi okres czasu; 10^15, czyli jeden biliard mahākalp

[869] *Abhidharmakośa* 3.6 (s. 480) stwierdza dalej, że bodhisatta potrzebuje trzech takich „niewyobrażalnych" (asaṃkhyeya) okresów czasu, by osiągnąć stan Buddy!

[870] Chociaż późne źródła palijskie sporadycznie używają tego terminu w tym samym sensie co *Abhidharmakośa* — czyli jako 1/20 jednej z czterech faz *mahākappy*

5:2 BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA PIERWOTNE

Teksty Pali cytowane pochodzą z edycji z VI Soboru Birmańskiego, zdigitalizowanej przez Vipassana Research Institute (http://www.tipitaka.org). Korzystano z nich za pomocą Digital Pali Reader: http://Pali.sirimangalo.org/

TŁUMACZENIA

Amaro, Ajahn & Pasanno, Ajahn. *The Island*, Abhayagiri Monastic Foundation, 2009

Ānandajoti, Bhikkhu, "Naḷinikājātakavaṇṇanā (Jātaka 526)", *Ancient Buddhist Texts*,

2010. Accessed on http://www.ancient-buddhist-texts.net/Texts-and-Translations/

Jatakas/526-Nalinikajataka.htm at Oct 16, 2017.

Barua, Dwijendralal. *Buddhakhetta and Buddhāpadāna*, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1946. Retrieved from http://www.ancient-buddhist-texts.net.

Bodhi, Bhikkhu. *The Connected Discourses of the Buddha* / Saṃyutta Nikāya, Boston: Wisdom Publications, 2000.

Bodhi, Bhikkhu. *The Numerical Discourses of the Buddha* / Aṅguttara Nikāya, Boston: Wisdom Publications, 2012.

Bodhi, Bhikkhu. *A Comprehensive Manual of Abhidhamma* / *Abhidhammasangaha*, Kandy: Buddhist Publication Society, 1999.

Bodhi, Bhikkhu. *The All-Embracing Net of Views* / *Brahmājāla Commentary*, Kandy: Buddhist Publication Society, 1978.

Cowell, E.B. ed. *The Jātaka*, Oxford: Pali Text Society, 1995.

Griffith, Ralph T.H. *Hymns of the Rig Veda*, Benares: E.J. Lazarus and Co., 1889.

Horner, I.B. *Milinda's Questions* / *Milindapañha*, Oxford: Pali Text Society, 1963.

Horner I.B. and Gehman H.S. *Minor Anthologies IV* / *Vimānavatthu and Petavatthu*,

Oxford: Pali Text Society, 1974.

Ireland, John D. *The Udāna*, Kandy: Buddhist Publication Society, 1990.

Müller, Max. *The Upanishads*, Part I, Oxford 1879.

—. *The Upanishads*, Part II, Oxford 1884.

Ñāṇamoli, Bhikkhu. *The Path of Purification* / *Visuddhimagga*, Seattle: BPS Pariyatti, 1999.

de la Valleé Poussin, Louis and Pruden, Leo M. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*,

Berkeley: Asian Humanities Press, 1988–1990.

Rhys Davids, T.W. *Dialogues of the Buddha* /Dīgha Nikāya, Oxford: Pali Text Society, 1899–1921.

Walshe, Maurice. *The Long Discourses of the Buddha* /Dīgha Nikāya, Boston: Wisdom Publications, 1995.

ŹRÓDŁA WTÓRNE

Amaro, Ajahn & Pasanno, Ajahn. *The Island*, Abhayagiri Monastic Foundation, 2009.

Anālayo, Bhikkhu. *"Rebirth and the Gandhabba", Mahachulalongkornrajavidyalaya*

University Journal of Buddhist Studies, 2008, vol. 1 pp. 91–105.

Barnett, Lionel D. *Hindu Gods and Heroes*, London: Murray, 1923.

Bischoff, Roger. *Buddhism in Myanamar*, Wheel 399–401, Kandy: Buddhist Publication Society, 1995.

Daniélou, Alain. *The Gods of India*, Rochester: Inner Traditions, 1985.

Dhammika, S. "A Naughty Jataka", *Dhamma Musings*, 12.9.2008. http:// sdhammika.blogspot.ca/2008/09/naughty-jataka.html. Accessed 16.10.2017.

—. "The Strangest Sutra of Them All", *Dhamma Musings*, 12.8.2010. http:// sdhammika.blogspot.ca/2010/08/strangest-sutra-of-them-all.html. Accessed 16.10.2017.

—. *Nature and Environment in Early Buddhism*, Kandy: Buddhist Publication Society, 2018.

Eraly, Abraham. *Gem in the Lotus*, London: Weidenfeld & Nicolson, 2004.

Gethin, Rupert. *Cosmology and Meditation*, University of Chicago journal "History of Religions" vol 36 no. 3, 1997.

Gombrich, Richard F. *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*,

Oxon: Routledge. 2006.

Gunaratana, Henepola. *The Path of Serenity and Insight*, Dehli: Motilal Banarsidass, 2009.

Harvey, Peter. *The Selfless Mind*, New York: Routledge Curzon, 1995.

Hopkins, E. Washburn. *Epic Mythology*, Strassburg: Verlag Von Karl J. Trübner, 1915.

Jayarava, *Gandharva and the Buddhist Afterlife*, *Jayarava's Raves*, 2 January 2015. Accessed 16.10.2017 on http://jayarava.blogspot.ca/2015/01/gandharva-and-buddhist-afterlifepart-i.html.

Jayatilleke, K. N. *Facets of Buddhist Thought: Collected Essays*, Kandy: Buddhist Publication Society, 2009..

Karunadasa, *The Theravāda Abhidhamma*, Kandy : Buddhist Publication Society, 2015.

Karunaratne, T. B. *The Buddhist Wheel Symbol*, BPS Wheel 137–138, Kandy : Buddhist Publication Society, 1969.

Kieschnick, John and Shahar, Meir eds., *India in the Chinese Imagination*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.

Kloetzli, W. Randolph. *Buddhist Cosmology*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

Kloppenborg, Ria. *The Paccekabuddha* / Wheel 305–7, Kandy: Buddhist Publication Society, 1983.

716

Law, Bimala Churn. *Geography of Early Buddhism*, London: K. Paul, Trench, Trubner & co., 1932.

Lopez, Donald S. *Buddhism and Science*, Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Lusthaus, Dan. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*, London: Routledge, 2002.

Maha Boowa, Ajahn, *Straight from the Heart*, 1994.

Mahasi Sayadaw, *Progress of Insight*, Kandy: Buddhist Publication Society, 1998.

Malalasekera, G.P. *Dictionary of Pāli Proper Names*, Oxford: Pali Text Society.

Malalasekera, G.P. *The Pali Literature of Ceylon*, Kandy: Buddhist Publication Society, 1994.

Mingun Sayadaw, *The Great Chronicles of Buddhas*, Singapore: 2008.

Müller, Max. *The Upanishads*, Oxford 1879.

De Nicolás, Antonio T. *Meditations through the Ṛg Veda*, Boulder: Shambala, 1978.

Nichols, Michael David. *Malleable Māra*, unpublished thesis, 2004.

Payutto, P.A. trans. Bruce Evans, *Good, Evil and Beyond*, Bangkok: Buddhadhamma Foundation, 1996.

Punnadhammo, Ajahn, *Voidness Meditation*, http://arrowriver.ca/dhamma/formless.html

Reynolds, Frank E. and Reynolds, Mani B. trans. *Three Worlds According to King Ruang*,Berkeley: Asian Humanities Press, 1982.

Rhys Davids, T.W. *Buddhist India*, New York: G. P. Putnam's Sons, 1903.

Rhys Davids, T.W. & Stede, William. ed., *Pali-English Dictionary*, Oxford: Pali Text Society, 1995.

Sendel, Tania ed. "Anatomy, Physiology and Reproduction in the Stallion", *Ontario Ministry of Agriculture, Food and Rural Affairs*. Accessed 16.10.2017 on http:// www.omafra.gov.on.ca/english/livestock/horses/facts/11-003.htm.

Shah, Bipin. *Sacred Numerology and Axial Thoughts of Ancient India*, undated. Accessed16.10.2017 on www.academia.edu.

Strong, John S. *The Legends of King Aśoka*, Princeton: Princeton University Press, 2014.

Sugunasiri, Suwanda H.J. *Dhamma Aboard Evolution*, Toronto: Nalanda Publishing

Canada, 2014.

Na-Rangsi, Sunthorn. *Four Planes of Existence in Theravāda Buddhism*, BPS Wheel 462, Kandy: Buddhist Publication Society, 2006.

Tambiah, S.J. *World Conqueror and World Renouncer*, Princeton: Cambridge University Press, 1977.

Ṭhānissaro Bhikkhu *Buddhist Monastic Code*, Mettā Forest Monastery, 2007.

Universe Today, website., *http://www.universetoday.com*

Van Helden, Albert. *Measuring the Universe*, Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Wallis H. W. *Cosmology of the Rig Veda*, London: Williams and Norgate, 1887.

Wujastyk, Dominic. “Jambudvīpa, Apples or Plums?” in Studies in *The History of the Exact Sciences*, ed. Charles Burnett et. al., Leiden-Boston: Brill, 2004.

5:3 SŁOWNIK

(To nie są pełne definicje, lecz przypomnienia terminów wprowadzonych w tekście.)

Ābhassara — drugi poziom świata brahmów.

abhidhamma — zbiór pism dotyczących psychologii i metafizyki.

Abhidharmakośa — tekst szkoły Sarwastiwadynów, napisany przez Vasabandhu.

accharā — „niebiańska nimfa”; żeńska deva służąca jako tancerka.

Ājīvaka — ważna szkoła ascetów niebuddystycznych.

ākāsagaṅga — Droga Mleczna, dosł. „Niebiański Ganges”.

ākāsānañcāyatana — kraina bezgranicznej przestrzeni; pierwszy poziom arūpa.

ākiñcaññāyatana — kraina nicości; trzeci poziom arūpa.

Akaniṭṭha — piąty poziom Suddhavāsa i najwyższy punkt w fizycznym kosmosie.

āṇākkhetta — „pole władzy”; grupa obejmująca bilion systemów światów.

anāgāmī — „niepowracający”, trzeci etap przebudzenia.

Ānanda — towarzysz Buddy.

Anotatta, Lake — cudowne jezioro w Himavā o magicznych właściwościach.

antarakappa — podział kappa.

Aparagoyāna — kontynent wschodni.

ariyan — dosł. „szlachetny”; technicznie ktoś, kto osiągnął jeden ze stopni przebudzenia.

arūpabhūmi (arūpaloka, arūpāvācara, arūpadhātu, arūpabhava) — płaszczyzna bezformowa; sfera istot umysłowych.

asaṅkheyyā kappa — „niepoliczalny” okres czasu; w standardowym użyciu jedna z czterech części mahākappy.

Assakaṇṇa — siódmy z siedmiu okrągłych pasm górskich otaczających Sineru.

asaññasatta — istoty nieświadome; specjalna klasa brahmów.

asura — półbogowie, tytani; mieszkają u podnóża Góry Sineru i nieustannie prowadzą wojny z devami.

Atappa — drugi poziom Suddhavāsa.

Āvici — najniższe i najgorsze z piekielnych światów.

Aviha — pierwszy poziom Suddhavāsa.

Baka — brahmā, który miał błędne poglądy i spotkał się z Buddą.

bhaddakappa — aeon podobny do obecnego, w którym pojawia się pięciu Buddów.

Bhagavā — „Błogosławiony”; epitet Buddy.

Bārāṇasī — współczesne Waranasi (dawniej Benares).

bhikkhu — mnich buddyjski.

bhikkhunī — mniszka buddyjska.

Bodhimaṇḍa — dosł. „Krąg Przebudzenia”; miejsce w północnych Indiach, na którym wszyscy Buddhowie osiągają oświecenie.

Bodhisatta — istota na ścieżce do stanu Buddhy. „Bodhisatta” odnosi się do Siddhatthy Gotamy przed jego przebudzeniem.

brahmā — boska istota z krainy formy; przewyższająca devy, gdyż przekroczyła zmysłowość.

brahmākāyika — termin ogólny na brahmów z pierwszego poziomu jhāny.

brahmāloka — kraina brahmów, zwykle odnosi się do pierwszego poziomu.

brahmāpārisajja — jeden z „zebrania brahmów”; najniższy poziom bytu brahmów.

brahmāpurohita — jeden z „ministrów brahmów”; drugi poziom bytu brahmów.

brāhmana — bramin.

bhumma deva — deva związana z ziemią; najniższa klasa devów.

buddhakhetta — „pole Buddfy”; grupa wielu systemów światów.

cakkaratana — „Skarb Koła”; inne określenie dhammacakka, „Koło Dhammy”, jeden z siedmiu skarbów cakkavattiego.

cakkavāḷa — system światów obejmujący Górę Sineru, otaczające góry i oceany oraz wyspowe kontynenty.

cakkavatti — monarcha obracający koło; władca całego świata.

Candimā — księżyc.

Cātumahārājika — Czterej Wielcy Królowie lub ich kraina oraz jej mieszkańcy; najniższe zmysłowe niebiosa.

cetiya — stupa; pomnik pamiątkowy.

Chaddanta — najszlachetniejsze plemię słoni; posiadające wielką siłę i zdolność latania.

Cittapāṭali — wielkie drzewo asurów.

dānava — potworna istota; rodzaj jakkha lub asury.

deva — boska istota w sferze zmysłowej.

Devadatta — zły kuzyn Buddhy.

devadhītu — „córka devy”; żeńska deva.

Devānaminda — „Pan devów”; tytuł Sakki.

devaputta — „syn devy”; męska deva.

devī — żeńska deva.

dhammacakka — „Koło Dharmy”; magiczne koło pojawiające się na niebie, zwiastujące nadejście *cakkavattiego*.

Dhataraṭṭha — Wielki Król Wschodu.

dibbacakkhu — boskie oko; nadprzyrodzona moc pozwalająca widzieć np. niewidzialne istoty.

gandhabba — mniejsza deva; niebiański muzyk.

gati — „cel podróży”; jeden z pięciu możliwych światów odrodzenia.

gāvuta — jednostka miary, ¼ *yojana*, około 3 km.

hattha — jednostka miary; łokieć, około 18 cali.

Himavā — góry na północ od Jambudīpy; mniej więcej Himalaje.

Īsadhara — drugi z siedmiu okrągłych pasm górskich otaczających Sineru.

Jambudīpa — południowy kontynent, na którym żyjemy.

Jātaka — opowieść o poprzednich wcieleniach Buddhy.

jātikhetta — „pole narodzin”; grupa dziesięciu tysięcy systemów światów, w których może pojawić się tylko jeden Buddha na raz.

jhāna — stan medytacyjnego wchłonięcia, odpowiadający świadomości brahmy.

kahāpaṇa — jednostka pieniężna.

kālakañjika — nędzny rodzaj asury przypominającej petę.

kāmabhūmi (kāmaloka, kāmāvācara, kāmadhātu, kāmabhava) — płaszczyzna pragnień zmysłowych; obejmuje devy, ludzi i niższe światy.

kamma — działanie woluntarystyczne, które niesie skutki w przyszłości; sanskryt to „karma”.

kapi — małpa, „dobra” odmiana.

kappa — eon; zazwyczaj odnosi się do mahākappy, czyli okresu czasu równego żywotowi systemu światów.

kappa saṃvaṭṭati — era, podczas której wszechświat się zwija lub kurczy.

kappa vivaṭṭati — era, podczas której wszechświat się rozwija lub rozszerza.

Karavīka — trzecie z siedmiu okrągłych pasm górskich otaczających Sineru.

khattiya — wojownicza kasta szlachecka.

khīṇāsavā — synonim „arahanta”; dosłownie „zniszczone skazy”.

kiṃpurisa — mała istota leśna; nazwa oznacza „czy to człowiek?”.

kinnara — inna nazwa kiṃpurisy.

kolāhala — wielki hałas wywoływany przez devy w momentach o kosmicznym znaczeniu.

koṭi — liczba oznaczająca 10 000 000.

kumbhaṇḍa — dziwna istota przypominająca małego człowieka z ogromnymi jądrami.

loka — świat, sfera istnienia.

lokadhātu — dosł. „element świata”; świat lub grupa światów.

lokantara *niraya* — ciemne piekło znajdujące się w pustej przestrzeni między systemami światów.

mahābrahmā — główny brahmā z pierwszego poziomu jhāny.

mahādīpa — kontynent-wyspa, których jest cztery.

mahākappa — bardzo długi okres czasu, określany od początku do końca systemu światów.

Mahāniraya — „Wielkie Piekło”; inna nazwa Āvici.

mahāpathavī — „Wielka Ziemia”; strefa ziemska lub poziom gruntu w kosmosie.

mahāpurisa — wielki człowiek; posiada 32 cechy i stanie się Buddhą lub cakkavattim.

Mahāsammata — „Wielki Wybraniec”; pierwszy król ludzki.

Mahāsamudda — wielki ocean.

majjhimadesa — „Kraj Środkowy”; Dolina Gangesu, obszar świata cywilizowanego.

makara — potwór morski; gigantyczna ryba.

makkaṭa — małpa, „niegrzeczna” odmiana.

manussa — człowiek.

manussaloka — królestwo ludzkie.

Māra — kusiciel; deva z królestwa Paranimmitavasavatti.

Mātali — woźnica Sakki.

Metteyya — nadchodzący Buddha, ostatni w tej kappie.

Moggallāna — jeden z dwóch głównych uczniów Buddhy, słynący z opanowania zdolności psychicznych.

nāga — potężna istota wężopodobna.

Nandanavana — główny ogród rozkoszy Tāvatiṃsy.

Nemindhara — piąte z siedmiu okrągłych pasm górskich otaczających Sineru.

nerayikasatta — istota cierpiąca w niraya.

nevasaññānāsaññāyatana — królestwo ani percepcji, ani nie-percepcji; czwarty poziom arūpy.

nibbāna — nieuwarunkowany stan, koniec cierpienia, cel duchowy. Sanskryt = nirvāṇa.

nikāya — ogólnie zbiór; konkretnie jedna z pięciu kolekcji sutt.

Nimmānarati — królestwo „tych, którzy rozkoszują się tworzeniem”; piąte niebo zmysłowe.

niraya — królestwo piekielne.

nirayapāla — jeden z strażników piekła; demon torturujący.

opapātikā — „spontaniczne narodzenie”; jak w przypadku dev, które pojawiają się w pełni uformowane.

paccantimā janapadā — „Kraje Graniczne”; pozostała część Jambudīpy poza majjhimadesą.

paccekabuddha — w pełni przebudzona istota, która nie naucza innych; „cichy Buddha”.

Pajjuna — król dev vassavalāhaka; bóg wiatru i deszczu.

paṃsupisācaka — rodzaj pisāca żyjącego w nieczystościach.

Pañcasikha — *gandhabba*; muzyk Sakki.

Pajāpati — jeden z najwyższych devów Tāvatiṃsy.

paṇḍaka — istota o nieokreślonej płci.

Paṇḍukambalāsana — tron Sakki.

Paranimmitavasavatti — królestwo „tych, którzy mają władzę nad tworzeniami innych”; szóste niebo zmysłowe.

Pāricchattaka — wielkie drzewo Tāvatiṃsy.

peta — głodny duch.

petī — żeńska forma głodnego ducha.

pisāca — przerażająca, demoniczna istota leśna.

Pubbavideha — kontynent zachodni.

Rāhu — potężny asura, który powoduje zaćmienia, połykając słońce lub księżyc.

rakkhasa — istota demoniczna, olbrzym lub ogr; mniej więcej synonim „yakkha”.

rukkha deva — drzewny deva (bóstwo drzewa).

rūpabhūmi (rūpaloka, rūpāvācara, rūpadhātu, rūpabhava) — płaszczyzna formy; świat istot brahmów.

sagga — świat, gdzie mieszkają devy; niebiosa.

Sahampati — brahmā, który błagał Buddę, by nauczał.

sakadāgāmī — „ten, który powraca raz”; drugi stopień przebudzenia (once-returner).

Sakka — król devów Tāvatiṃsy.

samādhi — medytacyjna jakość umysłu charakteryzująca się spokojem i skupieniem.

samaṇa — święty wędrowiec; asceta.

sāmaṇera — nowicjusz bhikkhu.

saṃsāra — świat uwarunkowany; cykl odrodzeń.

sammasambuddha — w pełni przebudzony Buddha, najwyższy możliwy stan bytu.

saṅgha — wspólnota bhikkhów.

Sāriputta — jeden z dwóch głównych uczniów Buddhy; znany z mądrości.

Sarvāstivāda — starożytna szkoła buddyzmu; szkoła *Abhidharmakośy*.

sīdantara — okrągłe morza otaczające górę Sineru, rozmieszczone na przemian z pierścieniami górskimi.

Siddhattha Gotama — imię i nazwisko klanowe Buddhy.

Sineru, Góra — wielka góra w centrum systemu światów; ma 80 000 *yojana* wysokości.

sotāpanna — „wstępujący do strumienia"; pierwszy stopień przebudzenia.

sotāpatti — stan bycia sotāpanną.

Sudhamma Hall — sala zgromadzeń devów w Tāvatiṃsie.

sudda — kasta robotnicza.

Sudassa — trzeci poziom Suddhavāsa.

Sudassana — czwarty z siedmiu pierścieni górskich wokół Sineru.

Sudassi — czwarty poziom Suddhavāsa.

Sudhamma — sala zgromadzeń devów Tāvatiṃsy.

Suddhāvāsa — Czyste Siedziby; świat odrodzenia anāgāmī.

suññakappa — pusty aeon, w którym nie pojawia się żaden Buddha.

supaṇṇa — gigantyczny ptak, wróg nāgów; nazywany także garudą.

Suriya — słońce.

Tathāgata — „ten, który tak odszedł (lub tak przyszedł)"; ważne określenie Buddhy, najczęściej używane przez niego samego.

Tāvatiṃsa — drugie niebiosa zmysłowe, położone na szczycie góry Sineru.

Theravāda — „szkoła starszych"; szkoła buddyzmu dominująca na Sri Lance i w Azji Południowo-Wschodniej.

tiracchāna — zwierzę; „ten, który chodzi poziomo."

Tusita — niebiańskie królestwo, gdzie mieszkają bodhisattwowie przed ostatecznym ludzkim narodzeniem; czwarte niebiosa zmysłowe.

Uposatha — święte dni buddyzmu wyznaczane przez fazy księżyca. Również nazwa plemienia magicznych latających słoni.

Uttarakuru — kontynent północny, ziemski raj.

valāhaka deva — deva mieszkający na niebie, kontrolujący pogodę.

Vehapphala — królestwo brahmów na czwartym poziomie jhāny.

Vepacitti — król asurów.

vassavalāhaka devas — devowie mieszkający na niebie i tworzący pogodę.

Vasavatti — główny deva w królestwie Paranimmitavasavatti.

vessa — kasta kupców i rolników.

Vessavaṇa — Wielki Król Północy.

vihāra — ogólnie miejsce zamieszkania; bardziej konkretnie wspólnota mieszkaniowa bhikkhu.

vimāna — siedziba devy; latająca rezydencja.

vimānapeta — istota, która część miesiąca cierpi jako peta (głodny duch), a resztę miesiąca cieszy się przyjemnościami Devy.

vīṇa — instrument strunowy podobny do lutni.

Vinataka — szósta z siedmiu pierścieni górskich wokół Sineru.

viññāṇañcāyatana — sfera bezgranicznej świadomości; drugi poziom arūpy.

Virūḷhaka — Wielki Król Południa.

Virūpakkha — Wielki Król Zachodu.

visayakhetta — „pole zakresu (wiedzy Buddhy)"; największe buddhakhetta, grupa nieskończonych światów, obejmująca cały wszechświat.

Vissakamma — architekt (budowniczy) devów.

yakkha — istota nieludzka, zwykle złośliwa lub wroga. Podobna do ogra.

Yama — strażnik i główny nadzorca *niraya*.

Yāma — trzecie zmysłowe niebiosa.

yojana — jednostka miary, prawdopodobnie od 7 do 8 mil (około 11-13 km).

Yugandhara Mts. — pasmo górskie otaczające górę Sineru, o wysokości 40 000 *yojana*.